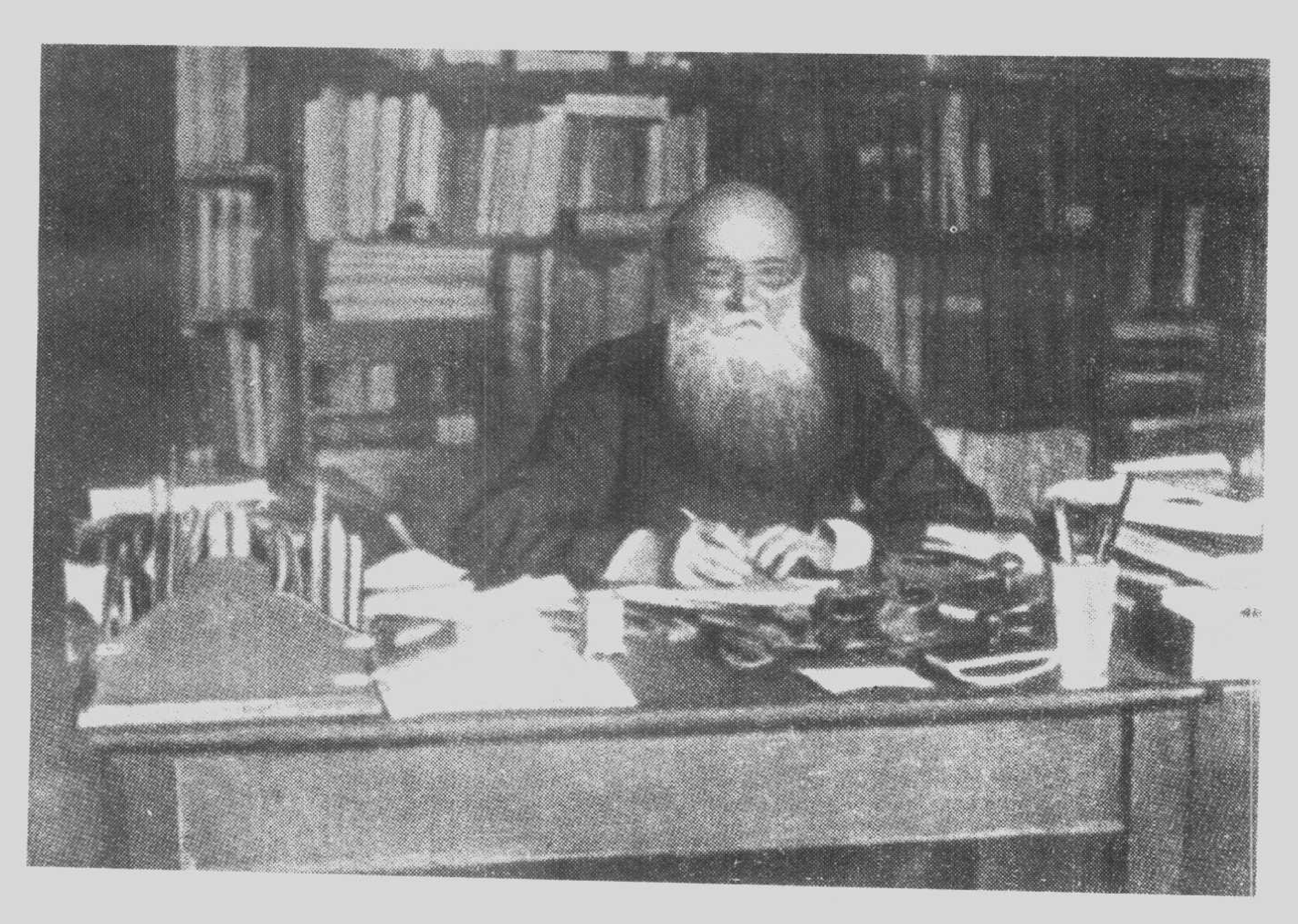
巴金译文全集



伦理学的起源和发展

告青年

社会变革与经济的改造



克鲁泡特金

目　　录

伦理学的起源和发展

《告青年》及《社会变革与经济的改造》

伦理学的
起源和发展

〔俄〕克鲁泡特金 著

《伦理学的起源和发展》，曾以《人生哲学：其起源及其发展》为书名，先后于一九二八年九月、一九二九年七月由上海自由书店出版（分上下两册）；一九四一年六月增译者所作《克鲁泡特金的〈伦理学〉之解说》一文，并改为现书名，由上海平明书店出版。

前　记

《伦理学》是克鲁泡特金的遗著，也是这个伟大的科学家和革命者毕生的科学的、哲学的和社会学的见解之节要。这是一部美丽的、不朽的杰作，但是死亡阻止了著者来把它完成。现在出版的《伦理学》只是这部大著的第一卷。(所以我们称它为:《伦理学的起源和发展》)至于那更重要的第二卷，著者却只给我们留下了几篇论文和草稿。这对于我们是一个不小的损失。

克鲁泡特金早在 1880 年就开始研究道德的问题了。从 1890 年起他在这个问题上面用的工夫更多。像《正义与道德》的讲演(1890)、《无政府主义的道德》的小册(1891)、在《十九世纪》杂志上连载的关于互助的论文(1891—1894，即后来的《互助论》)，都是他的在这一方面的光辉的成绩。我们如果把《伦理学》比作一所大厦，则《正义与道德》、《无政府主义的道德》、《互助论》便是几块基石。其实在一个意义上说，《伦理学》还是《互助论》的续篇，《伦理学》的前四章完全是《互助论》中的主要思想之重述，或者更恰当一点说，《互助论》中的主要思想之发展而已。正如著者自己所说，《互助论》是偏于博物学一方面，而《伦理学》则是偏于道德哲学一方面。

克鲁泡特金在《伦理学》中提出了两个问题：一、人类的道德概念从什么地方来？二、道德命令与其标准的目标是什么？在这第一卷中他只给我们解答了第一个问题，他说明了道德的起源和发展。至于说明伦理学(实在论的)的基础与目的的一部分，因为第二卷的遗稿至今未能整理出版，我们一时也就无法见到那些应该是光辉灿烂的论文的内容了。不过这一部分中的主要思想却是我们已经知道了的。克鲁泡特金和达尔文一样，在社会本能(人类和动物所固有的社会性的感情)中找出道德的起源，但是他更进一步地构成了他的道德的发展的三部曲，或者三个连续的阶段：互助(社会本能)、正义与大度(自我牺牲)。这是道德的三要素。第三个要素是发展的最高阶段，这是人类所专有的，只有它，才可以真正被称为道德。

克鲁泡特金称他的伦理学体系为实在论[①]的、自然主义的伦理学。他排斥形而上学和神秘主义，他不相信所谓上天的启示。他只在自然界中找寻道德的起源；他在社会的进步与民众的解放中见到个人人格的发展。

我们研究道德学说的发展，可以把过去的伦理学家大体分为两大派：一派是功利论者，他们在社会的和个人的利害的打算(功利之考量)中看出了伦理感情之起源；另一派是直观派，把道德当作本有的、固有的神秘力。前者以追求快乐(或福祉)为一切人类行为之原动力，后者则将伦理学与宗教连结

① 本书中“实在论”一词也可译为“现实主义的”；其形容词“实在论的”亦可译为“现实主义的”。

在一起。前者至小穆勒而完成,后者到康德而达于极致。克鲁泡特金则在这两派之外,他一方面继续着培根、达尔文、蒲鲁东、居友诸人的努力,一方面又开辟了更宽广的道路,他的实在论的伦理学的确有一个新的光辉的面目。他把社会主义视作伦理学说的一部分。在他的伦理学体系中正义这一概念是与平等这一概念连结在一起的。换句话说,他的伦理学是和他的自由社会主义(无政府主义)连在一起的。他的社会主义的原理是"各尽所能,各取所需";他的伦理的公式是"无公正则无正义,无正义则无道德"。

克鲁泡特金并不把他的《伦理学》视作他个人的独特的成就,犹如他不把互助视为他自己的发现。他谦虚地说,他来替巴枯宁所企图创造的伦理学做一点预备基石的工作。我们知道巴枯宁在巴黎公社失败、避居在洛加诺的时候,就感到创造新伦理学的必要。甚至在他临死前十天他在伯勒还对友人赖黑尔(A. Reichel)说:"现今各国人民都失掉了革命的本能。他们深以现状为满足,恐怕连现在已有的东西也会失去这样的恐惧,使他们不敢多事,并且深染着惰性了。假使我的身体稍微好一点,我要来写一部伦理学,这伦理学是基于'集产主义'[①] 的原理上面的,完全不要哲学的或宗教的用语。"

不幸巴枯宁带着他的《伦理学》死去了,使我们无法来考察他的《伦理学》的内容。不过我们知道另一个伟大的无政府主义者蒲鲁东(巴枯宁的友人,克鲁泡特金的先辈)早在一八

① 集产主义:即无政府主义,并非维达与柏格尔诸人的集产主义。

四〇年就奠定了新的实在论的伦理学的基础，并且在(人与动物所共有的)社会性中看出了道德意识之起源，建立了道德的发展之三个阶段了。

蒲鲁东在《财产是什么》中提出了一个从没有人提过的问题："人类的道德意识与动物的道德意识间的差异，是种类上的差异抑或是程度上的差异呢?"他的答复是："这只是程度上的差异。"他将社会性(我想这里也可以用道德这个名词)分为三个阶段：一、同情；二、公正；三、大度。前两者是人与动物所共有的，第三者即最后一个阶段才是动物所不能够达到的。

这样的伦理学体系不是和克鲁泡特金根据数十年中间科学的、哲学的与社会学的研究所苦心建立起来的伦理学体系相同么?

巴枯宁在某一个意义上可以说是蒲鲁东的继承者，他的伦理思想中一定有着蒲鲁东的影响。而且我们如果把巴枯宁的学说研究一下，我们便可以断言他的伦理学一定也是实在论的，在本质上不会和蒲鲁东与克鲁泡特金的不同。我们看下面一段从巴枯宁的著作中引出的话，就知道了：

> 一个人如果不认识他的同胞的价值，不与他们合作，不在他们中间去实现他自身的发展，那么他便不能够认识他自身的人的价值，也就不能够实现他的完全的发展了。一个人如果不同时使他的周围的人解放，他也就不能解放自己。万人的自由就是我的自由，——因为如果我的自由与我的权利不在与我同等的万人的自由与权利中去找寻它们的证实与认可，则我不仅在思想中，而且在

行为中都不是真正自由的。

由此，我们更可断定巴枯宁所企图著述的《伦理学》的任务也在鼓舞人去为真理与正义奋斗，这种奋斗不是个人的，而是与同胞联合在一起的共同行动。

克鲁泡特金便继承着巴枯宁的志愿，来从事伦理学之创造的工作。据他的友人列别杰夫说，他也是想拿他的伦理学“鼓舞后代的青年去奋斗，把对于社会革命的正义之信仰深植在他们的精神中，而且燃起他们心里的自我牺牲之火，他用的方法便是使人们相信：幸福并不在于个人的快乐，也不在利己的或最大的欢喜；真正的幸福乃是由在民众中间与民众共同为着真理和正义的奋斗中得来的”。

这样的《伦理学》，在各时代中，特别在现在，都是必要的。克鲁泡特金以他毕生所积蓄的一切科学的、哲学的、社会学的见解，以他的广博的学识，在自然科学的基础上建筑了伦理学的大厦，虽然生命的界限阻止了他，没有把这所大厦造完，然而栋梁及主要的部分却已造成了，因此这所伦理学的大厦也得以确定地立在科学的宫殿之中。

对于那般想用他们的力量来做一点有利于他们的同胞的事业而又找不到道路的人，我愿意把这部《伦理学》介绍给他们。这一部书会给他们开辟新的道路。同时我还希望他们记着克鲁泡特金的好友爱利赛·邵可侣在他的《大地理》第十九卷序言中写的一段话；实在的，把克鲁泡特金书中的主要思想之一表现得如此优美、如此富于诗意的，再没有能够超过这段话的了：

我无论到什么地方，我都觉得我好像在自己家里一样，在我自己的国土里一样，在我的同胞、我的弟兄中间一样。我从不曾让我的感情征服了我自己，只有对于在一个大的祖国内所有居民的尊重与同情之感情才可以支配我。我们的地球这样迅速地在空间旋转，好像大无穷中的一颗砂粒，难道在这个圆球上面，我们还值得花费时间来彼此相恨么？

巴　金　一九四〇年六月二十四日

俄文原本编者列别杰夫序

《伦理学》是这位伟大的、人道主义的科学家与革命的无政府主义者的“天鹅之歌”①。而且它还是克鲁泡特金在他的长久的，异常丰富的生涯中所得来的一切科学的、哲学的、社会学的见解之要略。这也是他的杰作。不幸他未能完成他的著作便死去了，因此依着他的遗志，我便来担任整理《伦理学》的原稿，预备刊行的工作。

在本书第一卷付印的时候，我觉得应该把这部著作的来历略略告诉读者诸君。

克鲁泡特金在他的《伦理学》中，想解决道德的两个根本问题；这两个问题就是：人的道德概念从什么地方来？道德命令与其标准的目标是什么？因此他便把他的著述分成两部分：第一部专论道德的起源及其历史的发展，第二部说明实在论的伦理学的基础与其目的。

克鲁泡特金只有时间把第一卷写成，而且就是第一卷也还没有完全结束，其中有几章只是他的略稿，最后一章本是预

---

① 相传天鹅一生不歌唱，只有临死之际歌唱一次，歌声异常美妙。后来习用来称诗人的最后作品。——日译者（内山贤次的译本）

备用来讨论斯丁纳、尼采、托尔斯泰、马尔塔求里及其他同时代的优秀的道德学者的伦理学说，也因他的死，来不及写出了。

关于《伦理学》的第二卷，克鲁泡特金只留下几篇打算先在杂志上发表的论文以及一些草稿和笔记。论文有《原始的伦理》、《正义、道德与宗教》、《伦理学与互助》、《道德的动机及义务意识之起源》等数篇。

从1880年起克鲁泡特金便开始研究道德问题，然而他特别致力于此种研究，则是在十九世纪的最后十年间。在那时候，文学界中起了道德不必要的呼声，而尼采的无道德论也引起了一般人的注意。同时，许多科学与哲学思想的代表人物受了达尔文学说（只是片面的解释，并非达尔文的真意）的影响，也开始认定支配世界的普遍法则只有一个——就是"生存竞争律"，由于此种假定，他们在无意中竟为哲学的无道德论张目了。

克鲁泡特金深觉得这些结论的错误，便决定要从科学的观点来证明自然界并不是无道德的，它也不会把恶的教训给人们；反之，道德乃是社会生活的进化之自然的产物，这所谓社会生活不单指人类的，而且也把其他一切生物的包含在内，就在大多数的动物中间，我们也常常看到道德关系的萌芽。

1890年克鲁泡特金在曼彻斯特"恩考茨兄弟会"中讲演《正义与道德》一题，以后没有多久，又在伦敦伦理学会中讲演同样的题目，不过形式扩大了许多。

在1891年—1894年间，他在《十九世纪》杂志上发表了几篇连续的论文，论述动物、野蛮人及文明人中的互助。这些论文以后被修正，印成专书，即是他的名著《互助论》，这部书也就是他的道德学说的一个绪论。

在1904年与1905年中，克鲁泡特金在《十九世纪》上发表了两篇直接讨论道德问题的论文：《现代之论理的需要》与《自然界的道德》。本书的前三章即由这些论文修改而成。约在同时，克鲁泡特金又写了一本法文小册子《无政府主义的道德》①。在这本小册子中，他唤起人们积极地去参加生活的斗争，他要人们记住：人在孤独中不能产生力量，力量是由于和同胞、和人民、和劳动群众联合在一起而形成的。他反对无政府主义的个人主义，他企图创造一种社会的道德——一种社会性与联带性的伦理学。

据克鲁泡特金说，人类的进步是绝对不能和社会的生存分开的。生活在社会中，其结果就不可避免地使人类与动物生出了社会性的本能——互助；这种本能在人类中进步发展，则变为仁慈、同情及爱的感情。

这些本能与感情生出了人的道德，即道德的感情、认识和概念之总和。后者在最后形成了一切道德学说的基本规则："你不愿意别人加到你身上的，也就不要加到别人身上。"

克鲁泡特金说，这个规则并不是道德的完全表现，不过仅

① 《无政府主义的道德》：1891年，巴黎版。

仅是正义、公正的表现而已。最高的道德意识是不能以此为满足的。克鲁泡特金主张,除互相的感情和正义的概念外,还有一个道德的基本因素;这就是人们所说的大度、自我否定、自我牺牲。

互助、公正、自我牺牲——依克鲁泡特金的理论说,这是道德的三要素。这些要素虽未具有论理律中的普遍性与必然性之特征,然而却是人类的伦理学的基础。这所谓人类的伦理学,应视为"人类行为的物理学"。道德哲学家的问题,便是研究此等道德要素的起源及发展,并且证明此等要素和所有其他的本能与感情一样,确为人类天性中所固有的。

克鲁泡特金在四十年流亡之后,回到俄国,最初住在彼得格勒,不久因听从医生的劝告迁居莫斯科。但他也不能在莫斯科久留。莫斯科当时困难的生活状况使他不能不在1918年夏天迁居到一个与世界隔绝的小村落德米特洛夫(距莫斯科六十俄里)去。在那里,克鲁泡特金在几乎与文明世界完全隔绝的情形中过了三年,一直到他的死。

住在如此隐僻的小村中,著述《伦理学》,解释道德学说的历史与发展这样的大著作,不用说是非常困难的了。克鲁泡特金的全部藏书完全留在伦敦,他的手边仅有很少的参考书,为了核实引用的文句,费了他很多的时间,而且常常妨碍他的工作。

克鲁泡特金没有钱买书,仅仅他的友人或相识者有时费了很大力气寄了几本必要的参考书到他的手里。他没有钱雇

用一个书记或打字员，因此连这部著作中的机械的工作也要他自己去做，有时一部分竟重抄数次。这样，他的著述的工作自然要大受阻碍了。加以移居到德米特洛夫后，因为饮食不良、营养不足，他的身体逐渐衰弱。因此，在1919年1月21日寄我的信中，他便写道："我现在拚命地著述《伦理学》，可是我的体力不继了，不得不时时中断我的工作。"此外还有许多不方便的情形；例如，他每天晚上不得不在一盏微弱的灯光下长久地继续他的工作，几乎使他成了一个瞎子。①

克鲁泡特金以为他的《伦理学》的著述是一桩必要的，革命的事业。在他的最后信札之一，即1920年5月2日的信函中，他说："我现在又在继续著述我的关于道德问题的书了，因为我以为这一著作是绝对必要的。我知道书籍不能创造智力运动，而是智力运动创造书籍。然而我又知道，要说明一种思想，非借助于书籍不可，因为书籍可以把思想的基础表达得完完全全。而且我们要建设一个脱离了宗教，高出于宗教的道德之上的道德的基础……更非有说明的书籍的帮助不可。特别当此人类思想在尼采与康德之间挣扎之际，这种说明更是

① "从前常常和世界各处刊物接触的克鲁泡特金现在完全和这个生命的泉源断绝了，甚至彼得格勒和莫斯科发生的事他都不知道。……他住在德米特洛夫村里，著述《伦理学》的工作便感着极大不便了。他不能得到必要的参考书。克鲁泡特金成了精神上的饿殍了。……他又感着燃料与灯油的缺乏。1920年我访他时，他的全家还以有一间房子以上的灯光为幸福。他在1918年的一部分和1919年全年中每晚在一盏煤油灯的微光下著述《伦理学》，他几乎因此失明。"（见爱玛·高德曼女士的《在俄二年记》）

不可缓地必要的……"①

他和我谈话时，他常说："自然，假若我不是这样年老，我在（目前这一）革命的时期中，决不会忙于写什么关于伦理学的书，我一定去积极地参加新生活的建设。"

以一个实在论者和革命家的态度，克鲁泡特金认为伦理学并不是人类行为的抽象科学，他在伦理学中最先看出一条具体科学的规则，其目的是鼓舞人类从事实际活动。克鲁泡特金发现就是一般所谓革命家和共产主义者在道德方面也是不坚定的，他们大多数都缺乏一种指导性的道德原则，一种崇高的道德理想。他反复说过，大概正因为缺乏崇高的道德理想的缘故，俄国革命便证明它无力创造出一种基于自由与公正的原则上的新社会制度，而且也不能以革命火焰点燃其他的国家，如法国的大革命及1848年革命的当时那样。

因此，这个终日想念着人类幸福的老革命者与叛逆者便想用他的《伦理学》这著作来鼓舞后代的青年去奋斗，把对于社会革命的公正之信仰植于他们的精神中，而且燃起他们心

---

① 1921年法国出版的文字宣传团体刊物《克鲁泡特金纪念号》中曾将此信原文发表，这是从俄国无政府主义刊物的《克鲁泡特金纪念册》中译出的。法译文日期作5月5日。在原信中，"康德"下面，克鲁泡特金又加注道："其实康德的道德是宗教的，虽然他也戴上了'哲学的'面具，因此，可以说，尼采与基督教之间的激斗。"他又说："巴枯宁在巴黎公社失败，避居洛加诺时，也感到创造新伦理学的必要，这是值得注意的。（我最近才知道）会有人来完成这一工作。不过也应该先有人来预备基石。我既然已着手在这方面工作，找寻新的道路，那么我便应该做完它，指出一条路给大家看。我在世的日子已不多了。心的跳动也快停止了。今天竟毫无原因地失去了知觉。……"

里的自我牺牲之火。他用的方法便是使人们相信“幸福并不在于个人的快感，不在于利己的，甚至于更高一层的欢乐；真正的幸福是从在民众中间并且和民众在一起为真理和公正而奋斗中得来的”。

克鲁泡特金既然否认了道德与宗教及形而上学的关系，他便要把他的伦理学建立在纯粹是自然主义的基础上，而且努力证明只有留在现实世界中，人们才能找到力量来过真正是道德的生活。在他的《伦理学》中，克鲁泡特金，犹如那位诗人，把他的最后的信息传达给人类：

> 不要带着一颗倦乏的心企图离开这灰色的地球——
> 你的可怜的居处，我亲爱的朋友；
> 不！要和地球一同悸动，要它来困乏你的肉体，
> 来帮助你的同胞们担负那共同的重担。

许多人以为克鲁泡特金的《伦理学》一定是特别“革命的”或“无政府主义的”伦理学。当有人向他说起这样的话时，他总是答复道，他所要著述的是人类的《伦理学》。(有时他也用“实在论的”《伦理学》这名词)

他不承认有什么个别的伦理学；他认为伦理学只应该有一种，这是为全体人类的。假若有人向他说，在这个阶级对抗的现社会中不能只有一种单一的伦理学，他便会回答说，无论“有产阶级的”或“无产阶级的”伦理学归根到底总是建立在共同的人种学的根基上，有一个共同的基础。这种根基对于阶级的或集团的道德原则有着极大的影响。他又指出，不管我

们属于哪个阶级，哪一党派，我们首先总是人，总是构成一般动物种类之一部分的人类，所谓"Homo Sapiens"(智人)一类，包括着最文明的欧洲人到野蛮的布须曼人[1]，最阔气的"有产阶级"到最贫苦的"无产阶级"构成一个逻辑的整体。克鲁泡特金在他对于将来的社会结构的计划中，他想的总是一个个的人——完全扫去了在人类长久的历史生活中我们身上所积起来的社会"等级表"的污垢。

克鲁泡特金在本书中虽不常用"兄弟情谊"[2] 这字眼，但是他的伦理学说可以列在"兄弟情谊"的说教一类。他不喜欢用"兄弟情谊"这字眼，而爱用"休戚相关"这个词。他以为"休戚相关"比较"兄弟情谊"是更为"现实的"。他举例说，兄弟间常有争吵、相仇以至相杀的事情。而且据《圣经》的传说，人种的历史便以兄弟相残为开端。[3] 反之，"休戚相关"这一概念表示着每个人中诸因素之间物理的与有机的关系；在道德关系的世界中，"休戚相关"则以同情、互助、互怜表现出来。"休戚相关"是和自由与公正相和谐的，而"休戚相关"与公正则为社会正义的必要条件。由此克鲁泡特金便构成了他的伦理的公式："无公正则无正义，无正义则无道德。"

自然，克鲁泡特金的《伦理学》还不能解决激动着现代人类的道德问题的全部。(而且问题的全部也是永不能完全解

① 布须曼(Bushmans)：南非洲的土人。
② "兄弟情谊"：这个词过去有译作"博爱"的。
③ 指该隐杀其兄亚伯的故事。见《旧约·创世记》第4章第8节。

决的，因为每一代新人出世，道德问题的本质虽然保留不变，其面目则会随时代而变更，从而新的问题又发生了。）克鲁泡特金在他的《伦理学》中也只是指出一条道路，提出他解决伦理问题的办法而已。因此本书之作，也只是一位革命的无政府主义者、一位博学的自然科学家对于这燃眉的问题："我为什么要过有道德的生活?"企图作出一个回答罢了。但极不幸的是，克鲁泡特金来不及以最后的完成的形式写好他的著作的第二部分，便突然死去。因此他所计划来解释自然主义的和实在论的伦理学的基础，陈述他的伦理的信条的本书第二卷也就无法与我们相见了。

克鲁泡特金在其探求伦理学之实在论的基础的工作中，在我们看来好像是道德关系的复杂世界里的一个受着灵感指引的开路人。而对于那些力求达到自由与正义的幸福之岛，但至今还生活在压迫与敌意的世界中，尝尽无路可走的苦味的人，他便是一块坚定的指路碑。他指出了到达新伦理学的道路，到达将来的道德的道路。将来的道德将不容忍那种把整个人类分成"主人"与"奴隶"、"统治者"与"臣民"的做法；它将是大家为了共同利益而进行自由的集体的合作的表现。只有那种合作才能在地上建立起一个实在的，而非昙花一现的兄弟般的劳动与自由的国土。

最后，我还要说几句。在编辑本书的时候，我极力参照我平日和克鲁泡特金本人谈话和讨论时所听到的言语，以及他的遗稿中的"对于处理我的原稿的指示"，和那篇简短的提纲，《告后继者》。在这篇用法文写的《告后继者》中，克鲁泡特金

曾有下面的话:"如果我不能完成我的《伦理学》——那么,我请求那些试来完成它的人利用我的笔记。"

然而现在出版的本书并未利用这些笔记,因为一则克鲁泡特金的亲属和友人都决定:《伦理学》如果依照著者所遗留下来的形式出版,必然更为重要,更有兴味;二则这些笔记之分类与整理也需要很多的时间和劳力,结果会使本书之刊行因此延迟。

在今后的版本中,凡克鲁泡特金所遗留下来的关于《伦理学》的一切稿件,自然将以各种方式利用。

H. 列别杰夫

一九二二年五月一日于莫斯科

英 译 本 序

克鲁泡特金的《伦理学的起源和发展》，在某一种意义上，可说是他的名著《互助论》(《互助：进化的一个因素》)之续篇。两书的基本思想——社会中人类关系的起源及进步——是密切地连结着，差不多是不能分开的。不过在《伦理学》中，克鲁泡特金通过研究这些关系的意识形态来处理他的主题。

这位俄国著作家使伦理学脱离了思辨的与形而上学的范畴，使人类行为及伦理学说回到其自然的环境：——从原始社会直到现代最高的文明国家的各时代中人们在其日常事务中伦理的实用。如此，伦理便成了一个有普遍兴趣的题目；在这个伟大的俄国学者的仁爱的眼光与有力的笔触下，这一个专门的学术性题目便和那所有人的生活与思想中最重要的东西有了密切的关联了。

至于克鲁泡特金之所以有此概念而且有此书之作，这已由俄文本编者列别杰夫说过了，列别杰夫的序言便载于本卷中。我们(英译者)曾利用克鲁泡特金 1905 年与 1906 年在《十九世纪》杂志上发表的两篇关于伦理学的论文。然而我们发现著者在本书前三章(实则就杂志论文修改而成)中有了许

多修改，我们以为最好应该根据俄文本把必需的增补与改订照样补正。此外，则英译本的前三章仍保存着著者的杂志论文中的英文原文和语法。

在翻译本书的时候，译者曾参看过克鲁泡特金所提及的一切书籍，而且改正了俄文原本的一些错误。因为大家都知道，本书是在著者死后才付印出版的，没有得着著者的监督，因而生出一些错误。但在英文译本中都改过来了。译者并附加了一些脚注，我们以为这些脚注对于英译文的读者们会有用处和兴趣的。对于著者所引用的书籍，我们尽力找出和采用最通行的、最优美的英译文。这些附加的脚注与注释均加以括号，且注明——“英译者注”。篇末的《索引》也经译者精细地校订与增补。

为了忠实地尽翻译者的责任，我们不得不参考大批书籍，因此，许多图书馆管理员都被我们麻烦够了。哥伦比亚大学图书馆的豪生君、爱伯君、爱伯女士、克拉尔君及纽约公立图书馆斯拉夫语部的米尔君诸人及其助手们对译者常加以善意的帮助，我们深为感谢。①

克鲁泡特金夫人和小姐对于译者随时给予善意的帮助，译者尤当感谢。她们希望在最近的将来，克鲁泡特金的关于《伦理学》的最后几篇论文会译成英文出版。确实，我们的文献和思想得了克鲁泡特金的全部著作，将会更加丰富。他的著作是如此优秀，如此完美，如此渊博，而且最能鼓舞人。然

① 这篇序言中与本书无关的一二小节由译者删去了。

而比他的著作更能鼓舞人的是纪念他的一生与人格之高尚。

路易斯·S. 弗利特兰

约塞夫·R. 皮洛席尼可夫

一九二四年五月于纽约

世界语译本序

世界语是国际的语言，特别是属于劳动阶级的。因此凡志在消灭民族间的界限，将民族扩大成一个最广大的整体的书籍，凡特别与万国一家、国际交流、国际联合等等问题有关的书籍，凡论述人类人格进化的理想，以及物理的、心智的、情感的、美学的、社交的（即伦理的）与意志的进化之理想的书籍，都特别有用世界语刊行的必要。

属于这方面的著作家是很多的。其中最卓越的有托尔斯泰、拉甫洛夫、爱默生、罗斯金、梭罗与克鲁泡特金。

托尔斯泰提供了道德进化之理想，而且以他的一生，以他的精彩的有声有色的文学作品的人物，以他的著作，证实了明智地进化的人格之重大社会意义。

拉甫洛夫提出了心智的进化之理想，而且证明了明智地进化以及批判地思维的人格之极大的社会意义。

在爱默生，我们找到了意志的进化之理想与有着强有力地发展的意志的人格之极大的社会意义。

罗斯金给我们介绍了美学的进化之理想，指出了美学之重大的社会意义，而且他还用他的生活与行为指出美学与伦理学的最密切的结合与最密切的相互作用之可能性及重要

性。梭罗则提供了对于自然之理想的、彻底的爱，以及对于自然之极深的了解的光辉例证。

然而只有克鲁泡特金才特别提出了人格之进化的广泛的理想：——实现于各人的体力劳动之必然性中的、肉体发展之理想，心智的多方面进化之理想，其例证就是克鲁泡特金自身。克鲁泡特金在他的各种著作中，差不多把各部门人类知识都论到了，他还论到道德的与社会的进化之理想，“保证个人及其意志的行动之表现有完满的自由”的社会生活之理想，以及基于互助与合作，基于休戚相关的感情，以对人格的深深尊重，承认人格的最高价值与绝对不可侵犯性为基础的社会生活之理想。

这便是克鲁泡特金的著作，尤其是他的《伦理学》，有用世界语刊行之特别的必要了。现今正是把一切有价值的东西重新进行估价的时代，正在破坏旧的世界观与社会秩序而建设新的世界观与社会秩序的时代，克鲁泡特金的著作尤有用世界语刊行之必要。要创造新世界观与新社会秩序，就需要根据科学论证的伦理学建构来作为指路的明星、鼓舞的泉源。克鲁泡特金的《伦理学》的建构就是这样，它们是以生物学与社会学的因素之强有力的论证为依据的。

H. 加巴诺夫①

一九二四年十一月于莫斯科

① 加巴诺夫不是世界语本的译者。他是当时的莫斯科大学伦理学教授。

西班牙译本序

在刊行克鲁泡特金的遗著第一卷的西班牙文译本的时候，我们感到责任重大，这部书可说是在他的最后十年或十五年中，克鲁泡特金表述他的思想之唯一巨著；在西班牙文里再也没有克鲁泡特金这位大师的第二本晚年著作了，而同时，一般书店里总是充满了一些伪作，出版的书籍很少经过编辑者精细审定的。

在这种出版业极度混乱的情形下，也不免影响无政府主义书籍之出版。实则此种情形在无政府主义出版物中已属常见。因此我们在翻译这部巨著时，就下了极大的决心，要在文辞方面做到“达”的程度，在思想方面做到绝对“信”的地步。为了证实这个目的已经达到，我们敢于指出译者的姓名[①]，这个名字就可以保证他是能把俄文本的思想用流畅的西班牙文表达出来的人。我们又征得劳动之声社（俄文原本的发行者）同意，将俄文本中错误及不适当的地方，为我们所不能照样译出的（读者应该记住俄文本第一次问世时编辑及经济方面的困难情形）尽量改正，因此我们所献与读者的这个译本，不仅

① 西班牙文本的译者是尼可拉斯·塔欣。

是对南美的公众，而且是对全西欧诸国与美洲的人民提供的克鲁泡特金的《伦理学》的一部最忠实的译本。最后我们还要声明，我们在出版本书时，征得了这位光荣的著作家的家属的同意，她们允许我们有出版及销售本书的权利。

我们也要承认这部巨著在题旨之解说与发展方面免不掉有一些缺点。然而克鲁泡特金著述本书时的非常困难的处境，就可以说明此等缺点的缘由——克鲁泡特金幽居在一个俄国的小村落里，与文明世界完全隔绝；而且死的催促，使他不能完成此书，更不用说没有校改的时间了。我们现在刊行本书，在两个大地方是不曾依照原稿的。我们相信应该把第六、第七、第八三章再分一下，使得在道德学说之历史的陈述中更为连贯，更为明瞭，而免掉俄文本把许多学派不同的道德学说混在一处的毛病。因此我们就把第六章分为六、七两章，原有七、八两章分为第八、第九、第十三章。而且有关道德学说之历史的陈述各章，我们都加上了与内容适合的标题。同时我们还要声明，每章前的要目，不是克鲁泡特金的原稿，而是俄文本编者列别杰夫的手笔。

同时我们为着使本书真正有利于一般读者，不仅作为一部消遣的书，而且作为一部研究与考察的书起见，特附入一个与道德观念史有关的西班牙文译本的著作表，同时还加入了一篇索引。①

有了这种种的增补与修改（只是形式上的，与内容无损）

① 英译本和德译本中也有索引。

我们诚实地相信这一译本已经有了改进,而且也有副于读者的需要了。怀着这种愿望,我们敢把这个译本公之于世。

Editorial Argonanta(出版所)

一九二五年于布宜诺斯艾利斯

法译本序

《伦理学》是克鲁泡特金的最后著作，克鲁泡特金的晚年的全副精力都用在这部书上，这应该是他的理论的、哲学的、社会的建构的顶峰。

克鲁泡特金在本书中所抱的见解，也许会使有些读者觉得惊诧与惶惑：这般人所期望于一个无政府主义理论家的，大概是一部带有个人主义性质的伦理学。的确，克鲁泡特金就把他的道德建筑在个人之上，在个人的肉体的与精神的本性之上；他也排斥宗教的原理以及形而上学的本质，因而就否定了一切超人的起源之道德。然而在他看来，什么因素才是人类的道德的基础与主要泉源呢？是人类的自然的社会本能及其一切形成所有道德的内容之优越的转化物：对于同类之同情、休戚相关、互助、公正的感情、宽宏大度、自我克制。这些感情与本能是人所固有的，犹如社会生活本身为人所固有一样。社会先于人；当我们的人形的祖先还未变成人时，社会就已经存在了。这个观念克鲁泡特金在他的《伦理学》中不知表述了多少次，而且他在《互助论》中就早已探讨过了。这种见解虽然和个人主义的见地完全相反，却也丝毫无损于个人的自由：他反而创造出个人与社会之间的和谐，并且把个人提到

某一高度，这是任何宗教的或形而上学的道德所不能达到的。

我们现在献给法国读者的《伦理学》第一卷差不多完全是自古迄今的伟大的伦理学说之批判的陈述而已；其最后一章本是预备陈述斯丁纳、尼采、托尔斯泰、马尔塔求里及其他现代哲学家的学说，却未能写成。尚未出版的第二卷也不是一个最后审定本：只是一些连续的草稿，由一个共同提纲、一个一般的主要观念连结在一起而已。这第二卷的内容极不完全，然而已足以把著者的思想完全切实地表达出来了。这思想就是：

道德的进化有三个连续的阶段。第一个阶段是人与高等动物所固有的：这就是在互助的行为中所表现出来的，社会性的本能；第二阶段是在以这社会性本能作为基础而在其上发展，随着同情与仁爱之心的自行发展，这第二阶段也随之而进化，遂引出一连串道德规则的创造，在此等规则的基础上有了公正与人与人人平等之概念。这是初步的道德、日常的道德，为各个社会之存在所不可缺的。然而还有一件东西超于这种道德之上，也许只有它才配称为道德：因为没有一个更适当的名称，我们只得称之为宽宏大度；人们做了一件事并不计较牺牲有多大，并不依照严格的公平原则衡量能否有同等价值的回报——在这样的行为的根基上，我们便可以见着宽宏大度了。这是三部曲的最后一部，这是道德进化的最高阶段。

这便是第二卷草稿的主要思想。在等候着第二卷在近期出版的同时，读者会以绝大的兴趣来研读在现在这卷中，克鲁

泡特金在构成他自己的体系之前所作的对于道德之广泛的考察。

玛丽·哥尔德斯密斯

一九二六年十月于巴黎

第一章 当前需要确定道德的基础①

近百年来科学与哲学的进步——近代技术的进步——以自然科学为基础的伦理学的发展的可能性——近代伦理学说——近代伦理学体系之根本的缺点——生存竞争说及其错误的解释——自然界中的互助——自然界不是无道德的——人类从自然界获得最初的道德教训

我们只要看一看十九世纪中自然科学的巨大进步，并认识到自然科学所孕育的对未来的许诺，我们便不能不深切地感到人类正进入一个进步的新时代。至少也可以说，人类已经具备了到达这个新时代的一切要素了。近百年来，人类学、史前人种学(研究原始社会制度的科学)、宗教史等等构成我们知识的新部门的学术都发达起来了，在人类社会发展的法则上展开了全新的视野。对于分子物理学、物质的化学构造

① 本章系将1904年8月著者在《十九世纪》上发表的英文论文修改而成，即《当代的伦理需要》。

以及星球的化学的成分这方面的研究，又发展出来了关于整个宇宙的机能之新概念。同时生物学之急速的发展、进化论之出现，以及人类与动物心理的研究之进步，又把那些关于人类在宇宙中的地位、生命之起源和理性之性质等等的传统见解完全推翻了。

只是说十九世纪中各门科学(也许要把天文学除外)取得的巨大进步超过任何过去三四个世纪中所达到的，那是不够的。我们必须回到二千年前古希腊的哲学振兴的光荣时期才能找到另一个这样的时代，人的智力觉醒的时代。而且就连这样一个比较也不恰当，因为在人类历史的初期，我们的祖先并没有像现在我们使用的一切工业技术的神奇力量。此种技术的发展终于赋予了人从奴隶的劳役中把自己解放出来的机会。

同时，现代人类受着最近科学的各种发现的刺激，也发生了一种少壮的，大胆的发明精神，而且此等接二连三的发明把人类劳动的生产能力增加到这样一种程度，凡古代或中世纪甚或十九世纪初期人们所梦想不到的种种安乐，现代文明人都享受到了。人类开始明白他的生产能力不仅能够满足他的需要，而且超过他的需要，这是文明史上破天荒第一遭。因此，以后再也不必为了保证少数人的安乐和精神上进一步的发展而使人类的大部分陷于悲惨与堕落的深渊，如自古至今所行的那样了。人人的安乐是确实能做到的——而且要保证人人安乐，毋须把一种压迫的、堕落的、消灭一切个性的苦役重担压在任何人的肩上；人类终于能够把他们的整个社会生

活在正义的基础上重建起来。

究竟在现代的文明国家中会不会有社会建设能力、创造力和勇气去利用那人的智力的战利品来谋万人的利益呢？——这是很难预言的。究竟我们的现代文明是否有足够的青春活力来担任这样伟大的事业，使之达到所期望的目的呢？——我们也不能预言。不过最近科学的复兴已经创造出那生出此种活力所必需的心智的气氛，而且它还把实现这一伟大任务所必需的知识给了我们。

从古希腊时代直到培根，这种健全的自然哲学始终为人所忽视，直到培根出来把科学研究从长梦中唤醒以后，近代科学才逐渐回复到健全的自然哲学；从此近代科学便造出一种脱离了超自然的假说及形而上学的“观念的神话”两者的宇宙哲学的种种因素，同时这一哲学是如此伟大，如此有诗意，如此富于鼓舞人心的力量，如此浸染着自由的精神，所以它肯定能够生出新的力量来。人用不着再把他的道德美的理想和在正义的基础的社会的理想穿上迷信的外衣了，他再也不必等待最高智慧来改塑社会了。他能够从自然界获得他的理想，又从对自然界生活的研究中获得实现他的理想所必需的力量。

近代科学的最大成就之一，便是能量不灭说之证实；它证明不管能量在宇宙中经历怎样不断的变化，它却是不灭的。这一观念对于物理学家和数学家，便成了一个发现的富有成果的泉源。它事实上启发了一切现代研究。而且它的哲学的意蕴也同样重要。它使人习惯于把宇宙的生命设想为一个无

时或息的能量的变化的连续：机械的运动会化为声光电热，反之，能的每个形态又可以转化为其他的形态。在所有这些变化中，我们这个行星的出生，其逐渐的进化以及其最后的、不可避免的毁灭和再被吸入大宇宙中的事实，不过是一支无限小的插曲——星球世界的生活中的一瞬间而已。

关于有机的生命之研究也是一样。最近关于划分有机物与无机物的那个广大交界区域的研究(在那个区域中，最下等菌类的最简单的生命过程，也难和那在更复杂的物质分子中一直在进行的原子的化学性的重新配置区别开来，如果还能区别的话。对这交界区域的研究去除了生命的神秘性。同时我们关于生命的概念已被扩大到如此地步，以致我们现在习惯于把宇宙中一切物质的团聚——固体、液体和气体(星球世界中的星球)——皆设想为有生命的东西，而且和生物一样，是要经过进化与衰亡之同样循环的。然后，近代科学又回复到在古希腊时已经产生了萌芽的诸观念，一步步地去追溯那有生命的物质之令人惊异的进化的踪迹，——从几乎不配称做有机体的最简单的形态出发，逐渐进化，而生出现今繁殖于地球上、并且给了地球无限的生命和美丽的形形色色的生物的这种进化之轨迹。生物学告诉我们：每个有机体，就大体说，那是其自身的环境之产物，于是又把一个最大的自然界之谜解决了——它说明了适应我们时时刻刻接触的生活环境这一事实。

甚至在最令人大惑不解的生命之表现中，——即在感情与思想领域，人的智慧也把这种表现过程掌握住了，用的办法

是让人的智慧把从外部接收来的各种印象加以保持调整——便是在这个最最隐晦的领域中，人类依着生理学所指示的研究路线，已经多少看到一点思想的机制。而且最后，人类制度、习惯、法律、迷信、信仰及理想等等这些广大领域已经为历史、法律及经济学等的人类学学派所照亮，因此我们现在可以肯定地坚持"最大多数的最大幸福"不再是一场春梦，一个空想的乌托邦了。一个国家或阶级不能在任何时候把它的繁荣与幸福建立在(哪怕是暂时的)另一阶级、国家或种族的沦落的基础上，这是办得到的，而且也是明显的。

现代科学从而达到了一个双重的目的。它一方面给人以一个极宝贵的要谦逊的教训。它教人明白自己不过是宇宙的一个小得不能再小的分子，从而把人类从狭隘的、自我的樊笼中释放出来，而且把他那种以自己为宇宙中心，视个人为"造物主所特别关注之物"的谬见打破了。现代科学又使人明白没有全体，"自我"根本不算什么；没有"你"，则我们的"我"则连作一自我界定也不可能。但同时，它又教人明白：如果能巧妙地利用自然界的无限能量，则人类在其前进的行程中将是何等有力。

因此，科学与哲学已把物质的力量与思想的自由给了我们，这两者都是在召唤、引导人类进入进步的新时代的建设力量所必需的。然而我们的知识中还有一个部门滞后，这便是伦理学，关于道德的根本原则的学说。一个与现代科学的复兴相配称的伦理学体系应该与各学科的现状相符合，又能够利用科学的一切胜利果实来把道德的根基改建在更广大的哲

学的基础上，而且还给各文明国家以必要的鼓舞来从事它们面前的伟大事业——这样的伦理学体系还没有产生出来，然后随处都已感觉到它的必要了。一种新的、实在论的道德科学诚为今日之必需；当前人们坚持不懈地要求于科学的是一种脱离了迷信、宗教教条及形而上学的神话(如现代天体演化学和基于自然科学之上的现代哲学所已做到的那样)的新的道德学，一种浸透着由对于人类及其历史的现代知识所引起的更崇高的感情和更光明的希望之新的道德科学。

这样一种科学是可能的，这是确凿无疑的。如果自然界之研究能产生一种包含着宇宙的生命、地球上生物的进化、物理活动的法则以及社会的发展等等这样一种哲学的元素，那么它也一定能够向我们说明道德感情之合理的起源与源泉。它也必然能告诉我们：这种能将道德感情不断地提升到更高更纯洁的高度的力量在什么地方。如果观照宇宙以及与自然密切交往能把崇高的灵感注入到十九世纪伟大的博物学家和诗人的心中，如果面对着暴风骤雨、静谧群山、暗黑森林及其居民，把眼光投入大自然的胸臆能使伟大诗人如歌德、拜伦、雪莱、莱蒙托夫[①] 的生命的脉搏加快，那么为什么更深一层地参透人的生活及其命运不能同样地给诗人以鼓舞呢？当诗人找到了能够恰当地表达他与宇宙相通以及与他的同胞契合无间的意识的语句时，他便能用他的高昂的热忱来鼓舞千百

① 歌德(1749—1832)：德国诗人和著作家；拜伦(1792—1822)：英国诗人；雪莱(1792—1822)：英国诗人；莱蒙托夫(1814—1841)：俄国诗人。

万的人。他使他们感觉到自己心里最美好的一切，又唤醒他们的要变得更好的欲望。他在他们心中创造了一种极乐境界，这种境界以前是被认为属于宗教的范畴。其实，常被称为宗教感情的最高表现的圣诗以及东方诸圣典中含诗味较多的部分，除了企图表现在对宇宙的观照中人所达到的极乐境界（人对自然界的诗意的感受的第一次觉醒）外，还有什么呢？

实在论的伦理学之必要，在科学复兴的初期便为人所感觉到了：培根在奠定了今日科学进步的基础时，同时也指示出经验的伦理学的大纲，这个大纲也许不如他的后继者所作的完备，然而它却有一个范围极广的设想，为此后的人很少能达到的，而且便是在今天，我们也并未大大超出这个设想的范围而前进！

十七世纪和十八世纪的最优秀的思想家继续循着同样的路线行进，企图造出脱离宗教的要求而独立的伦理学体系。在英国，有霍布斯、卡德沃斯、洛克、沙夫茨伯里、培利①、哈奇森、休谟、亚当·斯密诸人从各方面极具魄力地研究这个问题。他们指出道德意识之自然的源泉，而且他们（除培利外）决定道德的目标时，大都立在同样的经验的根据之上。他们依着各自的方法企图把洛克的“唯智论”及功利主义，和哈奇森的“道德感”及美感，哈特利② 的“联想说”和沙夫茨伯里的感情

① W. 培利（1743—1805）：英国神学家。

② D. 哈特利（1705—1757）：英国心理学家。

伦理学结合起来。论到伦理学的目标时,他们中间有几个已经举出爱自己与尊重关心同胞两者之间的“和谐”,这在十九世纪的道德学说中占有一个极其重要的位置,把它和哈奇森的“赞赏的情感”或是休谟及亚当·斯密的“同情”说合在一起来考虑。最后,当他们要在理性的基础上对义务感加以说明而感到为难时,他们便求助于初期的宗教影响,或“与生俱来的意念”,再不然便去求助那个以法律为社会形成之主因而视原始蒙昧人为非社会的动物的霍布斯学说的某些变种。

法国百科全书派学者及唯物论者也循着这同一方面讨论这个问题,不过他们更注重在爱自己上,而且努力把人性的两个相反的倾向——狭隘的利己的倾向和社会化的倾向综合在一起。他们主张,社会生活总是助长人性的好的方面的发展。卢梭以他的唯理的宗教,站在唯物论者与直观论者的中间,他可以算是两者的连结点;而且因为他大胆地抨击过当时的社会问题,故他所留下的影响之大也为一般思想家所不能及。另一方面,甚至极端的唯心论者笛卡儿,他的后继人,泛神论者斯宾诺莎以及有一个时候,连超验的唯心论者康德也不完全相信上天启示为道德观念之起源;纵然他们还不肯与道德律之超越人的起源彻底分手,他们也曾力求赋予伦理学以一个更为广大的基础。

这种为伦理学找到一个实在论的基础的努力,在十九世纪中愈加明显,那时候,一些重要的伦理学体系都在不同的基

础上完成了，有的基于合理的爱自己或人类爱（如孔德、利特雷[①] 及许多声名较小的追随者等），有的基于“同情”及“个人人格与人类在心智上的认同”（如叔本华），有的基于功利主义（如边沁与穆勒），有的基于进化论（如达尔文、斯宾塞及居友）。这还不说那些完全排斥道德的体系，如由拉罗什富科及曼德维尔[②] 发端，而由尼采[③] 及其他几个人在十九世纪中所发展的；这几个人大胆地抨击当时流行的无生气的道德概念，同时大声疾呼个人的最高权利，想由此来建立起一个更高的道德标准。

十九世纪的两大伦理学体系——孔德的实证论与边沁的功利说对于同世纪的思想界曾有绝大的影响，这是尽人皆知的。孔德的实证论在成为现代科学的光荣的一切科学研究上留下了它自己的烙印。这两个体系又产生出一群亚体系来；由此大部分的心理学、进化论及人类学上杰出的现代学者都以一些高水准的或多或少带有独创性的研究，丰富了伦理学的文献，如费尔巴哈、贝恩、莱斯里·斯蒂芬、蒲鲁东、冯特、西奇威克、[④] 居友、约德尔及其他数人便是。许多的伦理学学会也成立起来，更广地宣传经验的伦理学（即脱离了宗教的伦

---

① 爱米尔·利特雷（1801—1881）：追随孔德的法国哲学家。

② 曼德维尔（1670—1733）：英国著作家。他的有名的著作便是《蜜蜂的寓言》。

③ 尼采（1844—1900）：德国哲学家。

④ 贝恩（1818—1867）：英国哲学家和心理学家；莱斯里·斯蒂芬（1832—1904）：英国传记家和批评家；冯特（1832—1920），德国哲学家和心理学家；西奇威克（1838—1900）：英国伦理学家。

理学)。同时,一个广大的运动(其主要的来源是经济的,而实质则是深刻地伦理的)于十九世纪前半期中在傅立叶主义、圣西门主义与欧文主义的名称下发生了。过后,在十九世纪的后半期又在国际社会主义及无政府主义的名称下发展起来。这一运动逐渐扩大,而且得着各国劳动者的支持,它的目标不仅在修正流行的伦理概念的基础,并且还要改变生活的状态,使得人类的伦理生活能够翻开新的一页。

照这样看来,在过去两世纪中便已经产生了这样多的唯理论的伦理学体系,现在再要来谈这个题目,若不陷于重述已经说过,或重复或重新组合已经存在的体系之部分,那是不可能的。然而事实上,十九世纪中产生的主要的各个体系——孔德的实证论,边沁与穆勒的功利论,达尔文、斯宾塞、居友的利他的进化论,即道德的社会发展理论——已在前人所完成的概念上附加了某些重要的东西:这一事实证明这个题目的文章还远远没有做完。

单就最后的三个体系来说,我们便可以看出,斯宾塞并不曾利用达尔文在《人类的由来》中所作的伦理学概要中几点引人注意的提示;而居友却把一个极重要的因素注入道德中来,那就是情感、思想与意志中的能量满溢这一因素,为其前辈所未及的。要是每个新体系都像这样贡献出珍贵的新因素,那么,这一事实便证明了伦理科学尚未建成。事实上伦理科学是永不会建成的,因为随着人类不断进化,新的生活情况产生新的热望和新的力量,所以新的倾向和要因是永远与人类的

前进成正比的。

同时，我们应该承认十九世纪产生的伦理学体系，没有一个能使人，即使是仅仅使文明国家中受过教育的一部分人满意——这毋须多说。我们不必提起那许多对于现代伦理学表示不满的哲学著作，① 只需要指出在十九世纪末期产生的断然复归于唯心论的倾向，便有了最好的证据。利特雷和斯宾塞的实证论缺乏诗的灵感，而且对于现代文明的各大问题并不能提供满意的答案；进化论的主要哲学家斯宾塞在某一些见解中有一个特征，这就是狭隘；而且以后的实证论者还把十八世纪百科全书派学者的人道主义的学说否定了，——所有这些事实有助于造成一种有利于神秘的宗教的唯心论的有力的反动。正如傅叶所说，进化论一派的最优秀的代表对达尔文学说所作片面的解释（在《物种原始》出版后十二年间达尔文自己也不曾提出抗议），反而把更大的力量给了一般反对所谓"自然主义"即人类的道德天性之自然的解释）的人们。

开始时是作为对自然主义的哲学的某些错误的抗议，这种批判不久即成为对于实证论的知识整体的攻击。于是得意洋洋地宣称"科学失败"了。然而科学家深知每一种精确的科

---

① 在这里我们只举出包尔生〔一〕、冯特、斯蒂芬、李希滕贝格、〔二〕傅叶〔三〕、德·洛伯地〔四〕及其他多人的批评的及历史的著作。——著者

〔一〕F. 包尔生(1846—1909)：德国哲学家；〔二〕A. 李希滕贝格(1870—?)：法国社会学家；〔三〕A. 傅叶(1838—1912)：法国哲学家；〔四〕德·洛伯地(1873—?)：俄国哲学家。

学都是从一个"近似"进行到另一个"近似",即是说,由一个现象的全系列之最初近似的说明,依次进到下一个更精确一点的近似,可惜那些"信仰者"及一般爱好神秘主义的人完全忽略了这个简单的真理。他们一旦明白了在最初的近似里发现了不精确的事,便急忙笼统地宣称"科学破产"。但是科学家知道最精确的科学都是沿着此种连续的"近似"这条道路发展的。例如拿天文学来说,发现一切行星围绕着太阳旋转的事实,这是一个大发现,于是有了想象出行星是走着圆周的轨道之第一个"近似",随后又发现行星的轨道是略为伸长的圆圈,即椭圆形,这是第二个"近似"。后来我们又知道行星走的是波状的行程,常常偏倚于椭圆形的某一面,决不会确切地重走同一轨道的,于是第三个"近似"又有了;最后,到现在,我们知道太阳自身并不是不动的,它常在空间飞跃,天文学家又在努力确定在太阳周围画出略带波状椭圆形的行星所航行的螺旋形线之性质与位置了。

在其他的科学中,情形也是如此:最初由问题的一个近似的解决出发,然后逐渐进到下一个更精确一点的解决。例如,自然科学现在也正在修正1856—1862年间所达到的关于生命、物理作用,动植物形态的进化,物质的结构等等的"最初的近似"了。为了要达到下一个更深刻的概括,这些"近似"是应该修正的。于是那些知之甚少的人便利用这种修正来愚弄一般知之更少的人,说科学一般地说已在它尝试解决所有大问题的过程中"失败了"。

现在有很多人都想用"直观"(即单纯凭猜测与盲目的信

仰)来代替科学，近来有一批学者已走回到前人那里，最先回到康德，其次回到谢林，甚至回到洛采①，宣传什么"唯灵论"、"非决定论"、"先验论"、"个人唯心论"、"直观"等等，并且证明一切真知的泉源不是科学，而是信仰。但宗教的信仰本身发现已不够用了，于是圣伯那德② 的或新柏拉图派的神秘主义又流行了。"象征主义"，崇尚"玄妙"和"莫测高深"又为人所追求了。甚至迷信中世纪的魔鬼(Satan)的信仰也复活了。③

诚然，这些思潮中并没有一个对于现代人的精神有过较广的影响，然而我无疑看到了舆论正徘徊于两个极端之间，——一方面是希图恢复中世纪的暧昧的信条及其所有伴生物如迷信、偶像崇拜、甚至巫术等等之绝望的努力；其相反的极端则为对于"无道德论"之热烈的赞美，以及对于"优质"(现在又称之为"超人"或"优越个性化")崇拜的复活。这种崇拜在拜伦主义及早期浪漫主义时代曾在欧洲风行一时。

因此，现在比任何时候更需要来看一看现代一般人对于科学在伦理问题中的权威的怀疑究竟有无确实的根据，而且科学中究竟是否包含有一个伦理学体系的因素，这些因素若

① 洛采(1817—1881)：德国哲学家和科学家。

② 圣伯那德(1091—1153)：法国神学家，基督教伟人之一。

③ 见傅叶的《观念论者的运动与对于实证科学之反动》第 2 版〔巴黎，1896〕；德雅尔丹〔一〕的《现在的义务》(1896)，在短期中重版五次〔1896，巴黎，第 6 版〕及许多其他的著作。——著者按：〔 〕里的字是英译者加入的，以下同。

〔一〕德雅尔丹(1859— ？)：法国著作家。

能恰当地以公式表示出来,便可以适应今日之需要。

过去百年间所产生的各种伦理学体系之有限的成就说明:人们不能仅仅以一个道德本能的起源之自然主义解释为满足,他们还希望有人来证明这种本能是正当的。如果单单追溯我们的道德感情的起源,如我们追溯一朵花的某种构造特征的谱系那样,并且说这个或那个原因对于道德意识之生长及纯化有多大贡献,这是不够的。因为研究一朵花的发展时这种办法是对的,而研究我们道德本能的发展时,这种办法便不够了。人们想找一个标准来判断道德本能自身。这种本能把我们引导到何处去?究竟把我们引导到一个令人满意的目标去呢,还是引我们走到像某一些批评家所说的,只能产生种族的衰颓及其最终的灭亡这个结果的路上去?

如果生存竞争与消灭肉体孱弱者,真是自然界的法则,而且是进步的条件,那么,此种斗争之停止,以及孔德与斯宾塞所许诺的"产业状态"岂不如尼采所极力断定的那样,是人类衰亡之开端?如果此种结果是人所不愿有的,那么,我们还不应该来重新估价一切可以减少此种竞争或者使之不那么痛苦的道德"价值观"吗?

现代实在论的伦理学的主要问题,是(如冯特在他的《伦理学》中所指出的)要首先确定我们所能展望的道德远景,这一远景或这些远景虽然还是理想的,离完全实现之期尚远,然而却应该属于现实世界的范围。

道德的目标不能是"超验的",如某一些唯心论者所期望的那样,它应该是实在的。我们必须在生活中感到道德的满

足，而不能在生活以外的某种状态中寻求它。

当达尔文把“生存竞争”的观念传布开来，而且认定这种竞争是向前进化的主要动力时，他便重新激起了关于自然界的道德的或无道德的面目这一古来的大问题。自《纯德阿怀斯塔》[1] 的时代以来便激动着那些最优秀的心灵之善恶观念的起源这个问题，又成了一般人格外热心讨论的问题，而且更具有了比任何时候更深的概念的深度。达尔文主义者把自然界表现为一个广大的战场，在其中只有不断的生存竞争，最强、最快者，最狡猾的得消灭弱者：人类从自然界所获得的唯一教训便是“恶”。

此等观念流布极广，这是我们都知道的。然而如果它们是真实的，那么，进化论的哲学家便不得不解决他自己引进他的哲学中的一个深刻的矛盾。他不能否认人类具有一个更高的“善”的概念，又不能否认对善将逐步获胜的原则的信仰在人类天性中已根深蒂固，那么，他就必须向我们说明这个善的概念和对进步的信仰究竟是从何处来的。他不能以诗人丁尼孙[2] 用的诗句“善总有办法成为恶的最后目标”，所表现出来的伊壁鸠鲁派的希望来催眠自己。他也不能一面想象自然界是“染着鲜血”的（如丁尼孙及达尔文派的赫胥黎所描写的“爪和牙都染得血红的”），到处在同善的原则斗争（甚至否认这一原则存在于每个生物中），而一面又主张“从长远看”善的原则

① 《纯德阿怀斯塔》（*Zend - Avesta*）：古波斯圣典。

② 丁尼孙（1809—1892）：英国诗人。

会获胜。他必须来解释这个矛盾。

但是如果一个科学家认为"自然界给与人类之唯一教训便是恶",那么,他就不得不承认有某种其他的自然之外或超自然的影响存在,这种影响启发人们去设想"最高的善",并引导人类发展趋向一个更高的目标。这样一来,他就取消了他自己的仅仅用自然力的作用来解释进化的企图了。①

然而实际上,情况并不是如此之糟,因为进化论根本不会导致赫胥黎所达到的那些矛盾,因为对自然界的研究丝毫不会证实上述的关于自然进程的悲观的见解,达尔文自己在他的第二部著作《人类的由来》中已经指出来了。丁尼孙与赫胥黎所设想的是不完全的,片面的,从而便是错误的。而且此种见解是非科学的,达尔文本人在《人类的由来》中特别用一章来指出自然界的另一副面目。他说,就在自然界本身中还有另一串事实与互相竞争并行,而其意义则与互相竞争迥然不同:即同种间之互相扶持,这些事实甚至比前者还要重要得多,因为这是种的福利与种的保持所必需的。然而大多数的

---

① 赫胥黎在讲演《进化与伦理》时,确曾发生过这样的情形:他最初否认自然生活中有何种道德原则存在,从这个断定,他又不得不承认伦理的原则存在于自然界之外。以后他又在发言中收回了这种见解,承认在动物的社会生活中是有伦理原则存在的。——著者

在纽约出版的《论文集》(*Collected Essays*)第9卷中有赫胥黎1893年写成的《进化与伦理》的论文。——英译者

《进化与伦理》是赫胥黎应G. 罗曼纳斯的邀请,1893年在牛津大学演讲的题目。1894年他又写了一篇绪论。另有1916年出版的《进化与伦理》论文集,在美国印行。

达尔文主义者，对这一极其重要的观念反不肯加以注意，华莱斯① 甚至加以否认。我则试图以发展这一重要观念之责自任，在几篇连续的论文中列举许多事实努力阐明互助对动物以及人类的种的保存，尤其是对渐进的进化的极大重要性②。

诚然，有一大批动物是以某一些属于动物界的下属分类的物种为食料，甚或以同纲中某一些较弱小的物种为食料的——对这些事实，我并不想来抹煞或缩小；我只想指出自然界中的战争限于异种之间，而在同种中，以及在共同生活的异种之群中，互助之实行则是常规；因此动物生活的这一面在自然界的经济中所起的作用要比互相争斗大得多。同时，这也更为普遍。固然，那些合群的物种（如不捕食其他动物的反刍类、大部分的啮齿类、多数的禽类、蚁类、蜂类等等）的数目是异常之多，而且每个合群的物种所包含的个体的数目又是异常之大。尤可惊异的，便是那些食肉的以及捕食他种动物的物种（尤其是那些经人类的迅速的剿除或经历其他的灾祸以后而不消亡的物种）也在一定程度上实行互助。互助是在自

① A.R.华莱斯(1823—1913)：英国博物学家。

② 见《十九世纪》杂志1891年份、1892年份、1894年份、1896年份及《互助：进化的一个因素》，1904年，伦敦Heinemann公司第2版，〔伦敦、纽约两处翻版多次〕。——著者

Heinemann公司出版的《互助：进化的一个因素》有数种版本：1902年初版，1903年再版；1904年廉价修正本出版；1907年、1908年、1910年、1914年重版；1915年通俗本出版，1919年重版。现在通俗本容易买到，但旧本中所有的附录都为通俗本删去。中译本全集第六卷的《互助论》是根据1906年法文增订本译的。

然界中居支配地位的事实。

互相扶持之所以如此普遍，这是因为它给予实行它的一切动物莫大的好处，完全打破了它们与食肉动物的力量平衡，而对后者不利。它是生存大斗争中最好的武器，这种对抗气候、洪水、暴风、霜雪等等的斗争是必然继续不断地发生于自然界中，而且继续不断地要求对变化无常的生存条件作新的适应。因此就整体来说，自然界决不是一幅说明体力、敏捷、狡狯以及任何在战争中有用的特征占上风之图画。恰恰相反，倒是那些诸如蚁类、蜂类、鸽子、鸭子、旱獭以及其他啮齿类动物，瞪羚、鹿等等的物种，它们既无保护甲，又无用以自卫的利喙或牙，它们无疑是弱者，而且全不好战，然而它们在生存斗争中取得最大的成功；而且因为它们合群能互相保护，它们竟能把那些体格强壮得多的对手和敌人驱逐走。最后，生存竞争能不加偏袒地引导生物走进步的或退步的两种全然不同的演化的道路；互助的实践却总是引向进步的发展的动因，我们尽可以把这一点认为已经证明了的事实。在动物界的进步的演化中，在生命和智力的发育中以及在我们称之为更高类型的生物链中，互助都是主要的因素。没有一个生物学家驳倒过我的这一论点。①

---

① 见摩尔根〔一〕教授对于这问题提出的意见及我的答复。——著者

〔一〕C.L. 摩尔根：《动物的行为》，1900年，伦敦版，227页以下；克鲁泡特金的答复见于《互助论》中的一条脚注。——英译者

《互助论》中没有提到过摩尔根教授，疑指该书295—296页（1904年英文改订版）结论中的话。英译者所说的脚注未见。

互助的本能既是如此为每一物种之保存与福利以及进步的发展所必需，它已成了如达尔文所说的一种“持久的本能”，不仅在一切社会性动物中，特别是在人类中，始终起着作用。这种本能起源于动物界进化的初期，并且确实深刻地存在于高级和低级动物中，犹如母性爱的本能一样；也许比母性爱还更深刻些，因为在软体动物和某一些昆虫以及大部分鱼类中，我们很难找到母性爱本能存在的证据，而互助的本能则是确实存在的。达尔文以为“互相同情”的本能在社会性的动物中的作用，比起那纯粹利己的直接保存自身的本能更为持久。他的意见很对。我们知道达尔文在“互相同情”的本能中已经看出了道德的良心之萌芽；可惜一般达尔文主义者往往把这方面的考察忘了。

而且事情不止于此。一切更高的伦理感情之出发点——即仁慈的感情和个人之间的部分认同的感情，也都是发源于这种本能的。在这个基础上，正义或公平以及通常称之为自我牺牲的更高的意识才得以发展。

成千上万的各种水禽结成大队，从辽远的南方飞到北冰洋海岸边“鸟山”的岩石上筑巢，相安无事地住下，并不为最好的位置而争斗。多群塘鹅在海岸上相邻而居，各守着本群所分得的渔场。数千种鸟类与哺乳类不须争斗，即可设法达到分配它们的觅食地、筑巢之所、夜宿处以及猎场等的某种安排。一只幼鸟从另一鸟巢偷来了一些麦杆，便要受这同一移居地上的全部禽鸟的攻击。当我们看到了这些事实的时候，我们便当场找到了动物社会中的公平及正义的意识之起源和

生长了。并且当我们在动物的各纲，从本纲的低级代表研究到高级代表(如昆虫类中之蚁、黄蜂、蜜蜂；鸟类中之鹤、鹦鹉；哺乳类中之高等反刍类、猿、人)，我们便会发现在其中“个体与集团的利益的认同”，有时甚至“为集团利益作自我牺牲”也是与纲目的高下成比例而发展的。在这种情况下，我们不能不看到不仅是伦理的萌芽而且还有更高层次的伦理感情的自然的起源的一个指示。

这样看来，自然界不但并没有给我们一个无道德论的教训(就是说，需要由某种自然之外的力量来反对的对道德的冷漠态度这一教训)，反而我们不得不承认我们的善恶观念以及人关于最高的善的抽象也都是从自然界借来的。它们都是人在动物生活以及人自己的社会生活中所看到的事物在他心中的反映；由于这种事物，这些印象才得以发展为是非的一般概念。同时应该注意：我们这里所指的是大多数人的判断，并非某些非常的个人的判断。它们包含公平与互相同情的根本原则，而适用于一切有感觉的生物，恰如从地球表面之观察得来的力学原理适用于天际空间的物质一样。

另一个类似的概念也必然适应于人的性格及人的各项制度的进化。人的发展是在同样的自然环境内发生的，而且为它所引导朝着同一的方向进行。在人类社会形成的互助与互相扶持的制度，越来越鲜明地向人们表明人们赖这些而获得他们的力量到了何等程度。在这样的社会环境中，人类的道德方面越来越发展。我们若以新的历史方面的研究为依据，已经可能把人类历史设想为一个伦理因素的进化过程，设想

为人们在互助的基础上组织他们的生活这一固有倾向的进化。他们最初在部落内部，以后在村社中，在自由城市的共和国中组织他们的生活；这些社会组织形式依次成为下一步的进展的基础，倒退时期不在此例。我们必须抛弃那种把人类历史说成是从史前石器时代到现今一条不断的“发展的链条”这种想法。人类社会的发展并不是连续不断的。它有几次都是重新开始的——如在印度、埃及、美索不达米亚、希腊、罗马、斯堪的纳维亚以及西欧，每处都以原始部落及于村社，然而如果我们将这些系统分别加以考察，则我们一定会发现在这些系统中，而且特别在罗马帝国崩坏以来的欧洲的发展中，互相扶持与互相保护的概念，从氏族到部落，从部落到民族，最后以至于诸民族间的国际联合，继续不断地扩大着。而在另一方面，尽管即使是在最文明的国家中偶尔也不免有短时间的后退的运动，但是这样一种倾向总是存在着的，至少是在文明世界的先进思想代表中以及在进步的民众运动中存在着，这种倾向便是将流行的人们休戚相关和正义的概念不断加以扩展，并且将我们相互之间的关系时时加以改进。我们也注意到未来发展中可望达到的境界的设想，已经以一种理想的形式出现了。

在过去不时发生的后退运动，在社会中一部分有教养的人看来，不过是社会组织的一时的病态而已，在将来是可以阻止它再现的——这一点更可以证明平均的伦理标准在现今是比过去提高了。既然满足各文明社团所有成员的需要的手段已经有了改进，而通向为着所有人的正义的更高概念的道路

又已经廓清，那么，伦理标准也必然随之而变得越来越优化。

从这个科学的伦理学的观点来说，尽管有那些与之相反的悲观的教训，人们已经不仅能够重申他们对于道德的信仰，而且还能够把此种信仰置于科学的基础之上。他们已经看到这个信仰虽然发端于总是先于科学的种种直觉之一，却是正确的，而且现在已为实证的知识所证实了。

第二章　新伦理学的渐次进化的基础

阻碍道德进步的是什么——社会的本能的发展——进化的伦理学的鼓舞力——思想及道德概念——义务的观念——道德行为两典型——个人的主动性之重要——个人的创造性冲动力——互助、正义及道德为自然主义的伦理学之基础

如果那些立足于自然科学的基础上的经验派哲学家直到今日还不能证明道德概念的坚实的进步(这可以被称为进化的首要原则)之存在，那么这多半是思辨的，即非科学的哲学家的过失。他们曾经如此坚决地否认人类道德感情之经验的(自然的)起源；不惜采用如此玄妙的推理来把一个先验的(超自然的)起源加之于道德意识之上；他们又曾如此喋喋不休地谈什么“人的命运”，什么“人的生存之道”，什么“自然界之目的”，以致不可避免地要产生出一种反对围绕着这个问题的那些神话性与形而上学的概念之反动。而且，现代进化论者既已证明在动物界中存在着异种间的激烈的生存竞争，便不能接受这种使得一切有感觉的生物受到如此之多的苦难的极野

蛮的过程是至上的神的一种体现;因而他们否认从中可以发现任何伦理的原理。只是在现在,物种、人种、人类制度以及伦理观念本身的进化才被证明是自然力量作用的结果;而且我们也能够研究这一进化的一切因素(其中包含着互相扶持与滋长的同情的伦理的因素),而无陷入超自然的哲学中之虞。既然到了这个地步,我们便达到了有极大的哲学重要性的一点。

因此我们便能作出结论:人们从自然及人类自身的历史两者的研究中所得到的教训乃是一个双重倾向的持久的存在——一方面是争取社会性的更大的发展;另一方面,则是由此而产生的对于更大的生活强度的愿望,从而促进个人的幸福的增进以及物质的、智力的、道德的进步。

这种双重倾向就大体而言,便是生命之显著的特性。不管生命在地球上或在其他地方以何种面目出现,这种倾向总是常在的,属于生命的,而且构成生命的诸属性之一。这并不是关于"道德律的普遍性"的形而上学的断定,也不是单纯的假定。实则,要是没有社会性的继续的增长,没有生命强度与感觉的多样变化等之不断增长,生命便成为不可能。生命的本质便在这里。如果少了这个因素,则生命即趋于衰颓、瓦解、终止。这个可以被认为经验地发现的自然界的法则。

如此,则科学非但不破坏伦理学的基础,它反而给予超验的,即自然界以外的伦理学中流行的、朦胧难解的、形而上学的臆断以一个具体的内容。科学更加深入到自然界的生活中,故在超验的思想家仅凭一个空泛的直觉之处,科学却给予

进化论的伦理学一个哲学的必然性。

另一个对于经验派的思想之不断重复的责难则更是缺乏根据。这种责难就是说：关于自然界的研究只能引导我们去认识某种冷漠的数学式的真理；然而这样的真理对于我们的行动并无多大的影响。有人说，关于自然界的研究至多不过是启发我们爱真理；而对于更高的情感如所谓"无限善"的情感之类，则只能从宗教获得。其实，我们能够很容易地证明，这种议论并无何种事实根据，因而是完全谬误的。爱真理已经是伦理学说的一半——更好的一半了。聪明的宗教家很懂得这个道理。至于"善"的概念，以及对于善的追求，则我们刚才所举出的真理(即认定互助是生活的根本特性这一点)一定是一个鼓舞人的真理，这个真理将来会在自然界的诗篇中表现出来，因为它在我们的自然之概念上加添了一层人道主义的色彩。

歌德以其泛神论的天才的洞察力，当他从动物学家爱克曼[①] 那里听到关于这个真理的最初暗示时，他立刻便懂得这真理的全部哲学意义了。[②]而且，倘使我们对于原始人的研究

① 爱克曼(1792—1854)：德国文学家。他的《歌德谈话录》出版于1837年。

② 见爱克曼的《歌德谈话录》莱比锡版，1848年，第3卷；219，221页，爱克曼告诉歌德说他打下了一只母鸟，它的雏鸟便落在地上，后来他却看见这只雏鸟为另一种鸟的一只母鸟拾起来喂养。这个事实使得歌德非常感动，他说："假若能够证明这一个普遍的事实，它就可以解释自然界中的神性了。"研究过美洲大陆未有居民的地方的动物生活的十九世纪初期的动物学家，以及像普列姆那样的一个博学家已经证明：爱克曼所注意到的事实在动物界中是司空见惯的。——著者

愈深入，则愈能明白原始人知道为了同胞而勇敢地进行防卫，为了集团福利而牺牲自己以及无限的亲子之爱，与结成社会的好处等等，最初还是从和他有密切关系的动物生活中学习来的。“美德”与“罪恶”的概念不仅是人类的，也是动物学的概念。

至于观念和知性地设想出的理想①在流行的道德概念上发挥的影响，以及这些概念又如何转而影响到每个时代的思想面貌，这个题目殆无执著讨论之必要。一个特定的社会之智力的进化，在各种情况（如致富之贪欲或战争等）影响之下会走向一条错误的道路；有时却相反地奋起昂扬。但是在这两种相反的情形中，一个时代的主要观念对于伦理生活同样有深刻的影响。②对于个人，这也是同样适合的。

爱克曼的《歌德谈话录》有数种英译本。在《互助论》中克鲁泡特金所引的译文与此略有不同。——英译者

“1827年，当爱克曼有一次告诉歌德说，他在知更鸟的巢里寻着了前一天从他那里逃走的两只小戴菊鸟，知更鸟喂养这两只小鸟和喂养它们的幼鸟一样，同在一起，并无分别。歌德对于这件事十分感动。他在这里面找到了他的泛神论见解的确证，他说：‘如果这种喂养外来者的事实果真具有普遍法则的性质，通行于全自然界，那么许多的谜都可以解决了。’第二天，他又说起这件事，而且很热烈地劝爱克曼（我们现在知道他还是一个动物学家）对于这个题目作一番专门研究；并且说，他一定可以找到一个极有价值的‘成绩的宝库’。不幸，并没有人去做这番研究，虽然普列姆大概受了歌德这话的鼓舞；在他的著作中搜集了很多关于动物间互助的材料，但也不曾作过专门的研究。”——自1904年版第11页中译出。

① “Intellectually Conceived ideals”无恰当的汉译，只得译作“知性地设想出的理想”。法文本无此句；德文本、世界语本及西班牙文本仅有“理想”一个名辞。平林初之辅等的日译本则作“依着智力想出来的理想”。

② 此句法文本作“一个时代的心智的生活对于一个社会的伦理观念全体常有极其深刻的影响”。

观念即力量，如傅叶所说，[①]这是更确凿无疑的：如果观念是正确的，而且广泛到足以表现自然的现实生活的整体，而不是仅仅一个侧面，那么，观念便是伦理的力量。因此要造成一个对于社会有持久影响的道德体制，第一步便是把这个道德体制的基础置于那些确立不移的真理之上。诚然，要完成适应现代需要的一个完整的伦理学体系所遇到的主要障碍之一，便是研究社会的科学尚在幼年时期这一事实。社会学刚刚完成了它的材料之搜集，现在开始抱着确定人类未来发展之大概路线这个目的来研究这些材料。然而就在这个领域中我们仍然不断地遇到很多根深蒂固的偏见。

现在我们向伦理学提出的主要要求，就是要它全力通过对这个题目的哲学研究，来找出存在于人心中的两组截然相反的感情的共同元素，由此帮助人们发现这两者的综合，而非两者间的调和。一组感情是诱导人去压服他人并利用他们来达到自己的个人的目的；而另一组的感情则诱导人们联合起来，共同努力去达到共同的目的。第一组顺应着人的天性的一个根本需要——斗争；第二组则表现出另一个同样根本的倾向——要求团结与相互同情。自然，这两组感情不免于彼此冲突，然而无论这两者的综合会采取何种形式，发现这一综合是绝对不可少的。这样的综合在现今尤为必要，因为今日的文明人在这一点上并没有确定的信念，因而他的行动的力

① 见傅叶的《观念力之心理》，1893年，巴黎版，共2卷；增补第3版，1912年，巴黎。——英译者

量，也就被麻痹了。他不能承认各个人之间及各国家之间以刀兵相见，争夺优胜是科学的最终律令。同时，他也不相信这个问题能由基督教的“同胞爱”与“自我克制”的福音来解决。这一福音，基督教已经宣讲了许多世纪，却从没有达到过人与人或国家与国家之间的“同胞爱”，甚至于连基督教各宗派之间的宽容也不曾做到。至于共产主义者① 的学说，绝大多数的人也因同样的理由对共产主义没有信心。

既然如此，则现今伦理学的主要问题便是帮助人们解决这个根本矛盾。为了这个目的，我们应该先去认真研究人们在进化的各个不同时期中所用来运动各别的力量，以便从它们身上获得为所有人的福利所系的最大利益，而又不会使个人的能力瘫痪的手段究竟是什么。同时，为了要达到我们所期望的那个综合，我们也要研究现今存在的向着这一方向的各种倾向，有的以正在进行的畏怯的尝试的形式出现；有的则以现代社会隐伏着的潜力的形式出现，这种潜力可以用来找到前面说的那种综合。这一研究对于发现综合是很有帮助的。而且文明每前进一步，若不能唤起某种热诚来克服最初的惰性与反对所造成的困难，便不能够成功；同样，新伦理学的职责便在于把那些理想——那些能够激起人们的热诚，而

① 这里所谓“共产主义者”与现今各国的共产党全然是两回事，这是指自由共产主义者。克鲁泡特金在《面包与自由》（中译本全集第 4 卷）英文本自序中开头便说：“反对共产主义和社会主义的最占势力的时论之一，即是说这个思想已经是这么旧了，然而它却从不曾实现过，”他接着便作了一个有力的回答。读者可参看《面包与自由》。

且将建设一种集合个人能力以谋万人福利的生活方式所必需的力量给与人们这样一种理想注入人们的头脑。

这种追求现实的理想的必要性使我们对于一切非宗教的伦理学体系的主要责难,加以一番考察。有人说,这些伦理学体系的结论永远也不会有左右人类行为的必要的权威,因为这些体系本身不能带有强制的观念、义务的观念。说经验论的伦理学从来不自认为具有强制的性质,例如像《摩西十诫》那样命令的性质,这是完全真实的。诚然,当康德提出这个规则:“汝当如此行事,俾汝之意志之诫律得同时为普遍的立法的原则”①作为一切道德的“绝对命令”时,他并且指明这一规则并不需要何种认可来求得为人普遍地认作义务。他说,这一规则是一个必然的推理形式,我们的知性的一个“范畴”,而不是从功利的考虑中演绎出来的。

然而,自叔本华开始的现代批判论已指出康德是错误的。康德并不曾证明为什么人们有义务去依照他的“命令”行事。而且,说也奇怪,依着康德自己的推理,他的“命令”得为一般人接受之唯一的根据就是这“命令”的社会功用,尽管书中写得最精采的部分之一正是那猛烈反对以任何功用的考虑为道德的基础的部分。毕竟他写出了一篇称赞义务感的优美的颂辞,然而他所能给与义务感的基础,除了人的内在的良心和人想维持其知性概念与其行动之间的和谐的愿望外,再也没有

① 康德的《道德的形而上学》见 Abbott 的译文:《康德的伦理学说》39 页;又 18 页及 41 页。——英译者

什么了。①

经验论的道德一点也不想找出什么东西来代替那用“我即上帝”一句话所表现出来宗教的律令，然而基督教的伦理教训与自称为“基督教的”社会的实际生活之间的难堪矛盾，否定了上述的非难(即对于非宗教的伦理学体系之非难——译者)的价值。不过甚至那经验论的道德也并非完全脱离了有条件的义务感，自孔德的时代以来，通常称为“利他的”种种感情和行动也可以容易地被分为不同的两类。有些行动可以被认为我们生活在社会中所绝对必要的，因此，“利他的”这个名称便决不适用了；此等行为带有互惠的性质，而且与任何“保存自己”的行为相等，都是为着本人自身的利益的。另一方面，还有一些行动并无互惠的性质，而实行这等行为的人付出了他的能力、他的精力、他的热诚而并不指望得到何种报酬；此等行为虽是道德的进步之真正的动力，它们却肯定有附加于它们的义务的性质。然而这两类行为不断地为一般论述道德的著作家所混淆，其结果，凡论及伦理的问题时，许多矛盾便产生了。

① 然而后来他又前进了一步。从1792年出版的《在单独的理性范围内的宗教》(一名《信仰之哲学的理论》)一书内我们可以看出，假若他是以树立合理的伦理学来和当时流行的反基督教学说相对抗这企图为出发点，则他以承认“有着神学起源的道德能力之不可思议”为终点。(《康德全集，第6卷143—144页)。——著者

《康德全集》在1867—1868年出版于莱比锡，共8卷。克鲁泡特金此处所指的是康德的《哲学的宗教学之讲义》——这是系列论文，其第一篇于1792年在一德文杂志上发表。1817年编集发行。并参看J.W.Semple的《康德的宗教学说》，1838、1848年，伦敦版。——英译者

然而这种混淆也是能够容易避开的。第一，很明显，最好把伦理问题和法律问题判然分开。道德的科学甚至不去断定“立法是否必要”这一问题。它是超于这个问题之上的。事实上，我们知道伦理学的著作家否定任何立法之必要，而直接诉之于人类的良心，这些著作家在宗教改革的初期决非毫无影响之辈。实则，伦理学的功能甚至并不想坚持去谈人的缺点而来责难他的“罪过”；伦理学要做的是诉之于人的最好的本能，从事积极的工作。伦理学要来决定和说明几条根本原则，没有这些原则，无论动物或人都不能在社会中生活。然而它又是诉之于某种更高层次的东西：如爱、勇气、友爱、自尊、与自己理想的一致等。它告诉人说如果他希望过一种美满的生活，在其中他能够充分发挥所有他的体力的、智力的和情操的力量，则必须永久抛弃“这种生活可以走不顾别人的道路来达到”的想法。

伦理学说，只有树立个人与其他众人间的某种和谐，才有接近这种完满的生活之可能。它接着说：“去看自然本身罢！去研究人类的过去罢！它们会向你证明：事实正是如此。”当个人出于这种或那种原因，对自己该怎样做才好而犹豫不决时，伦理学便来帮助他，而且向他指明：在类似的情况下，他希望别人对于他如何办。[①] 然而即使在这时候，真正伦理学也不

---

① 伦理学并不去告诉他，“你应该这样做”，不过去讯问他：“你所实际地、明确地（而非一时高兴地）愿望的东西是什么？”——包尔生的《伦理学的体系》，共2卷，1896年，柏林版，见第1卷第20页。——著者

这一段话是在《伦理学的体系》的“导言”的末尾，见F. Thilly的英译本1899

去提出一个一成不变的行为准则,因为这必须要由本人自己来衡量各种影响他的不同的动机的相对价值。本来,对于不能承受逆境的人,是不必去劝他冒什么风险的;对精力饱满的青年,劝他像老年人那样谨慎也是没有用的。他会作歌德的诗剧《埃格蒙特》中埃格蒙特在听了老奥利瓦伯爵劝告他时所作的同样深切地真与美的回答:"时间的奔马好像受着看不见的精灵的驱策,拉着我们的命运的轻车向前奔驰;至于我们呢,我们只要勇敢地握紧缰绳,让车轮滚滚向前,——这里避开左边的一块石子;那里不让车子在右边翻了。车子要跑到何处去?谁知道?谁又能记得从什么地方来?"①他说得完全对。居友说得好:"纵使花开意味着花的死亡,花依然不得不开。"②

然而伦理学的主要目的还不是在分别去劝告人。而且与其说是劝告,不如说它树了一个更高的目标、一个理想在全体人类面前,这一目标,这一理想会比劝告更好地使他们本能地,依着恰当的方向去行动。恰如头脑的训练的目的是在使我们习惯于几乎不知不觉地去从事许许多多头脑的运作,同样,伦理学的目的也是要在社会中创造出一种空气,使人全然

年,纽约版,根据第4版增订本译出,78页:"它不告诉他:你应该这样做;但是它要讯问他:你所追求的是什么,不仅是你一时的心血来潮和怪想;你的真正的理想是什么?"

① 见《埃格蒙特》(1778),第2幕,埃格蒙特对他的书记说的话。

② 居友的《无义务无制裁的道德概论》,107页。有英译本,1898年,伦敦版。——著者

依着冲动，即毫不踌躇地，去完成那些最能导致全体的福利和每个个人的充分幸福的行动。

道德的终极目的便是如此；然而要达到这个目的，我们必须把我们的道德学说从它们所包含着的自相矛盾中解脱出来。例如一种出于同情和怜悯之心来宣讲"慈善"的道德便必然包含一个致命的矛盾。这种道德以肯定完全的公平及正义或十足的同胞爱为出发点，然而接着它又说，这两者我们一个也用不着为之操心，因为一个是永远达不到的；而人们的"同胞爱"虽为一切宗教的根本原则，却不可照着字面实行；这不过是热情的说教者的诗意的词而已。宗教的布道者告诉我们："不平等是自然界之定则"，在这一点上他们又尽可求于自然界。在这方面，他们教我们应该从自然界去获得教训，而不应该求之于那常于自然界冲突的宗教。然而当人们的生活方式上的不平等过于刺眼，而且生产财富的总额的分配造成绝大多数人难以忍受的苦难时，那么，不失掉自己的特权地位而把"能与人分享的东西"分给穷人，又成了神圣的义务了。

这样的道德只要得到了现在当权的教会所解释的宗教的批准，那么，它肯定可以在社会中行于一时，甚至维持长久。然而一旦人们开始以批判的眼光来考察宗教的教条，而且要求一个出于理性的信念来代替单纯的服从与恐惧的时候，这一种内在的矛盾便不能再维持下去。它必须被抛弃，愈早愈好。内在的矛盾是一切伦理学的死刑判决书，而且还是销蚀人的精力的蠹虫。

现代伦理学体系所必须满足的一个最重要的条件乃是它

不可禁锢的个人的主动精神，不管是为了社会共同体或种的福利那样崇高的目的。冯特在他关于伦理学体系之出色的评论中指出，从十八世纪启蒙时期开始，差不多所有的伦理学体系都是个人主义的。然而这只是部分地是真实的，因为只有在经济学的领域中，个人的权利才为人们所大力强调。而且甚至在那里，理论上与实际上之个人的自由也是虚幻多于实在。至于在政治、心智、艺术领域中，我们可以说，当经济的个人主义为人更肯定地强调时，个人屈从于国家的战争机构、教育制度以及为支持现存种种制度所必需的思想上的纪律也成正比地日益增大。便是现代先进的社会改革家中的大多数，在他们对于未来社会的预测中，也是在个人将被社会更大程度地吸纳这样一种假定下推断的。

这种倾向必然激起戈德温[①]在十九世纪初叶、斯宾塞在十九世纪末期先后提出抗议；这倾向又使尼采断定：如果道德只能以牺牲个人以谋人类的利益这个原则为基础，那么一切道德都应该被摈弃的。对流行的伦理学体系的批判也许是我们时代的最富典型意义的特色，惟其因为它的主要动力与其说是追求经济独立的利己主义的努力（十八世纪的个人权利的辩护者都是这样，唯戈德温除外），不如说是那种要求个人的独立来建立一个新的更好的社会形态之热烈的渴望；在这新社会形态中，所有人的福利成为个性最充分的发展的基本

① 威廉·戈德温（1756—1836）：英国哲学家、政治著作家。无政府共产主义的先驱者。

条件;——惟其因为如此,这个批判便越发成了现代的最富典型意义的特色了。①

缺乏个性发展(导致群体心理学)及个人的创造力与主动精神实为我们这个时代的主要缺陷之一。经济的个人主义并不曾实践它的诺言:它并没有造成个性的显著发展。现在还是和从前一样,社会学领域中的创造性工作仍是迟缓之极,而摹仿依然是推广人类的进步的革新的主要手段。现代国家依旧重复着野蛮人部落和中世纪都市的历史,两者都是相继照搬同样的政治、宗教和经济运动以及"自由宪章"。后来,整个国家又一个个以可惊的速度袭用西欧的工业及军事文明的成果;然而在这种旧模型之未加修订的新翻版中,我们最好不过地看清了所谓文化是何等浅薄,其中有多少不过是摹仿而已。

因此我们当然要来问自己,究竟流行的道德学说是否成了维持那种摹仿的顺从的工具。这种道德学说究竟是否十分志在把人改变成为"观念作用的自动机械",如那个沉溺在静观中,而且特别害怕激情的风暴的赫尔巴特② 所说的?现在难道不是起来捍卫真正的人的权利的时候?这真正的人充满了精力,能爱所真正值得爱的,恨所真正应该恨的,一个始终

① 冯特有过下面的极有兴味的话:"如果一切的征兆都是不错的,那么现在已有一个思想革命在进行了,在这一革命中,启蒙时期的极端个人主义要让位与那个得到人的个性自由的更好的观念所补充的古代普济主义的复活,这一改善得力于个人主义。"(见《伦理学》,德文原本第 459 页;英译本第 3 卷,34 页。)〔纽约及伦敦版,1897—1901 年,共 3 卷。德文原本斯图加特版,1903 年,第 3 版,共 2 卷。〕——著者

② J.F. 赫尔巴特(1776—1841):德国哲学家。

准备为一个使他的爱变得高贵，使他的憎恶成为正当这一理想而斗争的人。自古代哲学家的时代以来，就存在着一种倾向，把“美德”视作“智慧”的一种，它诱使人去“培育他的灵魂的美”，而不去参加“愚者”去和当代的恶作斗争。后来这个美德变成了“对于恶的不抵抗”，随后在接连许多个世纪中，个人自己的“救赎”加上对于恶的消极态度和听天由命，成了基督教伦理学的本质；结果是养成了对于社会的善恶的僧侣般的漠不关心，和精心编造出为“德行的个人主义”辩护的论据。幸而对于此种利己主义的美德的一个反动已经开始，提出了一个问题：究竟面对恶时的消极态度算不算道德的怯懦呢？或者如《贞德阿怀斯塔》所教导的，对于恶神阿里曼[①] 的积极反抗是不是美德的首要条件呢？[②]固然我们需要道德的进步，然而没有道德的勇气，道德的进步是不可能的。

这便是在今天的混乱中可以判别出来的对伦理学的几个要求。它们都归向一个主要观念。现在需要的是道德的新概念——在道德的根本原则以及在其应用上。道德的根本原则应该是广泛到足以把新生命输入到我们的文明中，而道德的应用必须从超验的思想的残余以及从市侩式的功利论的狭隘概念中解放出来。

这种新道德概念的诸元素已在眼前。我相信以下两者是

---

① 阿里曼（Ahriman）：公元前（约628—约551）伊朗宗教改革家、先知琐罗亚斯德所创立的琐罗亚斯德教二元教义中的邪神。本性贪婪暴戾和妒忌。

② 见C.P.狄勒的《古代宗教史》由荷兰文原本译出的德译本，1903年，共3卷。见第2卷，163页以下。——著者

成正比的，即在动物界的进化和人类历史中的社会性及互助的重要性，可以被认为摆脱了一切假设性的假定，而实证地确立了的科学真理。其次，我们可以认为当互助成了人类社会中的确立的习惯，因而可以说是本能时，互助导引着正义感（正义的意识及其必然的伴随物——公平的意识和平等的自我克制）的平行的发展。认为每一个人之自身的权利是和其他个人的同一权利同样不可侵犯这一观念，将和阶级差别的消亡成正比地生长起来；而且当一个特定的社会制度在这个意义上永久地变更时，以上这一思想便成了一个流行的概念。个人与其所隶属的集团的利益之一定程度的认同，自有社会生活以来必然就存在着，甚至在最下等的动物中间，它也表现了出来。然而当公平和正义的关系在人类社会中一步步坚实地确立起来时，为更文明的关系的进一步更加普遍的发展作准备的条件也将与此成正比地一步步成熟起来。个人将会明白而且感到他的行为所给予整个社会的影响，因此他会克制自己不去侵害他人，即使他因此不得不放弃自己的某些欲望的满足。他如果达到了如此完全地使他自己的感情和他人的感情认同的地步，他将乐意付出一己的力量来谋他人的利益，并不期望得到任何回报。这种非利己的感情与习惯，通常人都以利他主义与自我牺牲等等不大精确的名谓称之；然而依我的意见，虽大部分的著作家把这种感情与习惯和单纯的正义感混为一谈，而以利他主义这一名称来概括它们；其实，说得正确些，在这种更文明的关系中，只有这些感情与习惯才配称为道德。

因此，互助——正义——道德实为我们由于研究动物界和人类的结果才知道的一个递升的系列的连续的步骤。它们构成了一个有机的必然，这个必然有其自己的原由，而为动物界的整个进化过程所证实；这一过程从它的最早阶段（其形态为最原始的有机体的聚居地）开始，渐次进到我们文明的人的社团。说得形象些，它是有机的进化的一条普遍法则，这就是互助意识、正义意识和道德意识以一种天生的本能的全部力量植根人心的原因——最早的互助的本能显然是最强有力的，而第三个本能发展于前两者之后，是一种不稳定的感情而且在三者中最少强制性。

这些本能与食物、居所、睡眠之需要一样，同为自我保存的本能。当然，有时在某种情况的影响下，它们会变弱，并且我们还知道这些本能的力量，由于这样那样的原因在某一动物集团或人类社会中变得松弛而不振作的许多事例；然而同时，那个集团必然在生存竞争场中开始落伍了；它走上了衰颓的道路。如果这个集团还不回到生存和向前发展的必要条件——互助、正义及道德——去，那么这个集团（不管是人类还是物种）就要消亡、消失。既然它不履行进化的必要条件——它不可避免地要衰颓、消失。

这便是科学所给与我们的坚实的基础，让我们用来精心制造出一个新的伦理学体系及其论据。因此我们现在所应做的事，决非宣布“科学的破产”，而是要如何从受进化观念所激发的现代研究所积累起来的材料中建立起科学的伦理学来。

第三章　自然界中的道德原则*

达尔文的人类道德感情起源论——动物中道德感情的萌芽——人类中义务观念的起源——互助为人类中伦理感情的最初的源泉——动物界中的社会性——蒙昧人与动物之间的相互关系——原始人中正义概念的起源

达尔文的著作并不只限于生物学一方面。一八三七年，当他刚写出他的物种起源的学说之大纲草稿时，他已经在他的记事册中写下了这句意味深长的话："我的学说会导致一种新的哲学"。实际上确是如此。他把进化的观念引入有机体生活的研究中，因而在哲学界开辟了一个新纪元；①而他后来关于道德意识的发展之概论，又翻开了伦理学的新的一页。在这一概论中，达尔文从新的观点指出了道德意识的真正的

---

* 本章系将 1905 年 3 月在《十九世纪》上发表的英文论文《自然界的道德》修改而成。

① 丹麦教授霍夫定(1870—？)在他的《近世哲学史》中写了一段关于达尔文的著作的哲学意义的精采文字。见德译本，1896 年，莱比锡版，第 2 卷，486 页以下。〔英译本，1900 年，伦敦版，共 2 卷〕——著者

起源,并且把整个题目放在一个坚实的科学基础之上;因此虽然他的主要观念可以被认为沙夫茨伯里及哈奇森两人的主要观念的进一步的发展,但是我们也必须承认他曾经替科学开辟了一条向着培根所隐约指出的方向行进的新路。如此,他便和休谟、霍布斯、康德一样成为一个伦理学学派的创始人。

达尔文的伦理学之主要观念是容易概括的。在他的论文的开卷数行,他自己便用很明确的语句叙述了他的目标。他以对于义务观念的一个赞词开始,他用著名的诗句表达出义务意识的特性:——“义务! 这奇妙的思想,它既不以甘言悦人,又不以阿谀媚人,更不以威吓讹人……”① 等等。而且他在说明这一义务意识或道德良心时,“仅仅是从自然历史的观点出发。”他接着说,至今还没有一个英国著作家尝试过作这样的一个说明。②

达尔文自然认为道德意识应由每个个人各别地在其一生中获得这种说法,“在一般进化论看来至少也是极不可能有的;”他从社会感情中导引出道德意识;这种社会感情是本能的,为低级动物,大概也为人所固有的(150—151 页)。达尔文看到了一切道德感情的真正的基础在于社会本能——“社会

① 这是康德的话,见《伦理学的形而上学》的英译本,1836 年,爱丁堡版 136 页,此书的另一英译本名《道德的形而上学》。

② 见《人类的由来》第 4 章,148 页以下。所有引文都引自 1901 年的最新版本(普及本)。〔本书第 1 版 1871 年出版于伦敦及纽约两地,第 2 版 1917 年出版于纽约。〕——著者

《人类的由来》第 2 版增订本出版于 1874 年。1915 年纽约和伦敦曾发行插图本。1927 年纽约的先驱书店有《人类的由来》节本,颇便于一般人的阅读。

本能引导动物在同类的社会中得到乐趣,感到对它们有某种程度的同情,并且为它们作各种服务;"同情这个词在这里按它的确切的本意解——不是解作"怜悯"或"爱",而是解作一种"同志感"或"相互感",有能受另一个人的感情的影响之意。

这是达尔文的第一个命题,他的第二个命题是每一物种一到它的思想能力发展到很高程度,像人类的思想能力那样时,社会本能也必然随之而发展。要是这种本能没有得到满足,则个体肯定会生出一种不满足的感觉,甚或感到苦痛,只要这一个体因推敲他的过去的行动而发觉在这些行动中有几次,"这个持续而常在的社会本能屈服于当时比它强大,但不能持续,也不能留下一个鲜活的印象之其它的本能。"(《人类的由来》第4章)

由此看来,达尔文并不像康德那样,把道德意识认作有一个不可知的起源的神秘的天赋。他说:"无论何种动物,只要它赋有刻划分明的社会本能(这里亲子之爱也包括在内),一到它的智力发达到和人的智力一般,或者相似的时候,它不可避免地会获得一个道德意识或良心。"(同书第4章149—150页)

达尔文对于上述的两个根本命题,又加上两个次要的命题。在有了发声语言之后,社团的愿望便能够表白出来,从而,"关于每一成员应如何为公众利益去行动的公众意见自然会在最高的程度上成为行为的指南。"然而公众的赞同与否有多大的效力,完全取决于互相同情的发展程度。正因为我们同情别人,所以我们才尊重别人的意见;而公众的意见只有在社会本能得到足够发展的情况下,才能发生道德的影响。这

种观察显然是正确的，它驳斥了《蜜蜂的寓言》的作者曼德维尔以及他的十八世纪的那些或多或少直言不讳的追随者的理论，他们企图把道德说成不过是一套因袭下来的习俗。最后，达尔文又说，习惯也是形成我们对于他人的态度的一个强有力因素。它（习惯）加强了社会本能和互相同情以及对于社团的判决的服从。

达尔文把他的见解的实质用四个命题阐明以后，他又进而发展它们。他最先考究动物中的社会性，它们对社会的爱（即它们喜欢生活在社会中间）以及其中每一个体孤独时所感到的难过；它们的不断的社交，它们的互相警告，狩猎及自卫时彼此和衷共济。他说："可以肯定，联合的动物有一种彼此相爱的感情，这是那些非社会性的成年动物所没有的。"它们也许对于相互的快乐没有多大的同情；然而在彼此遇着患难或危险时，互相同情便是极其普通的，达尔文曾举出一些极动人的事例。其中如斯坦斯波里的瞎了眼的塘鹅[①]或瞎了眼的老鼠（两者由同族来喂养）的事例，至今已经成了古典了。达尔文接着又说："除了爱与同情之外，动物还显示出与社会本

① 指H. 斯坦斯波里上尉，他在美国犹他州旅行途中，看见几只塘鹅从十三英里远的地方运鱼来喂养一个瞎了眼的同伴。克鲁泡特金引自达尔文的《人类的由来》第4章。他在《互助论》（通俗版）51页中又指出，"见L.H. 摩尔根的《美洲海狸》1868年版，272页。斯坦斯波里著有《大盐湖谷之探险与考察》美国费城版，1852年；1855年。关于盲鼠的事例取自M. 潘底的《动物的精神生活》，1870年，莱比锡版，160页以下。——英译者

潘底的著作，克鲁泡特金在《互助论》中曾提到过几次。如在通俗版51页脚注中说，"曾看见老鼠喂养一对盲目的同伴，《动物的精神生活》60页以下。"

能相连结的其他品质，此等品质在人类中，便应称为道德，”他举了几个关于犬与象的道德意识的例证。①

一般说来，很明显，每个共同的行动——（在某些动物，这种行动是很普通的：它们的一生即由这种行动组成）——都需要某种克制。然而达尔文对动物中的社会性及其道德感情的萌芽这个题目的分析很不够，与它在他的道德学说中所占的中心地位不相称。

再来论人类道德，达尔文以为虽然现今存在的人只有很少的社会本能，然而他究竟是一个社会性的生物，必然保存着从遥远的古代所遗留下来的一定程度的对同胞之本能的爱和同情。这种感情的作用有如一个冲动的本能，而这本能又得到理性、经验、求赞许的欲望的助力。达尔文作出结论说：“如此，这种社会本能——在极粗野的状态中的人，甚或他的祖先，类人猿已经有了这种本能——至今仍给予人以去从事某些最好不过的行为的冲动。”剩下的乃是一个逐渐成长的智慧与集体教育的结果。

显然，这些看法只有在我们准备承认动物和人在思想能力上只有程度上的而无实质的差别的时候才是正确的。然而今天这已为大多数比较心理学家所认同。近来有人想在人类的本能及思想能力与动物的本能及思想能力两者之间建立

① 稍后，斯宾塞（他以前曾否认动物中道德之存在）又在詹姆斯·诺尔斯的杂志《十九世纪》中举出一些同类的事实。这类事实后来又收入他的《伦理学原理》——《综合哲学》第10卷——第2卷第1节的附录中。——著者

“一道鸿沟”，然而他们并没有达到目的。① 不过，这种相似并不是说可以据以推论：在不同的物种中，尤其在属于动物的不同两纲的物种中发展起来的道德本能应该是相同的。我们如果拿昆虫类与哺乳类比较，那么我们决不可忘记，它们发展的方向在动物进化的很早的阶段便分道扬镳了。其后果，在同一物种，例如蚂蚁、蜜蜂、黄蜂的这一部分和那一部分之间发生了生理上的差异(有做工的如工蜂、有懒虫如雄蜂，有蜂王，即皇后)这与它们在其社会中生理上的分工相适应。说得更准确些，是与分工以及生理结构上的区分相适应。在哺乳类动物中并无这种区分。因此当工蜂在它们的蜂巢中杀死了雄蜂时，要判断工蜂的“道德性”是几乎不可能的；达尔文在这方

① 许多著作家论到这个题目时，常常指出蚂蚁、犬或猫没有发现的能力，遇上困难也不能想出正确解决办法。其实这一事实并不能证明人类与动物的智慧之间有本质上的差异，因为缺乏发明精神这一点，在人类中也是不断地发生的。正如约翰·卢伯克〔一〕的某一次实验中的蚂蚁那样，成千的人同样想在一个不熟悉地区渡过一条河，许多人都淹死在河里，后来才有人明白过来，试来造一道桥(例如用一根倒下的树干架在河的两岸上)。这样的事实，我曾亲身经验过，而且又为所有在蒙昧人地方的探险家所证实，而在动物中，我们却看出了蚁巢或蜂巢所体现的集体智慧。如果在一千只蚂蚁或蜜蜂之中，有一只蚂蚁或蜜蜂偶然想到了正确的解决办法，其余的蚂蚁或蜜蜂都会来摹仿。就这样，它们解决了比在一些博物学家的实验中个别的蚂蚁、蜜蜂或猫如此可笑地解决不了的问题困难得多的问题；我还要斗胆加一句，如在巴黎博览会里的蜜蜂，(它们为了不要人们来继续妨碍它们的工作起见，用它们的蜜蜡涂满了窥视的小窗。参看《互助论》第1章)或者任何关于蜜蜂、蚂蚁，共同猎食时的狼的发明精神的著名的事实皆可为上述的话的例证。——著者

〔一〕约翰·卢伯克(1834—1913)：英国银行家、政治家和科学家。关于他的实验用的蚂蚁，见他的著作《蚂蚁、蜜蜂与黄蜂》，伦敦版。

面的举例说明之所以受到如此之多从宗教方面来的敌意的批判就是这个缘故。蚂蚁、蜜蜂、黄蜂的社会与哺乳类的社会在很久以前就各自走上了独立"发展的道路",以致在许多方面,它们已失掉了互相了解;在各种不同的发展阶段上的人类社会中间,也有同样的缺乏相互了解的情况,只是不那么明显罢了。

然而人类的道德概念与群居性的昆虫的行动间确有许多共同之处,以致人类的最伟大的伦理教师毫不迟疑地建议人来仿效蚂蚁与蜜蜂的生活的某些特征。它们对于集体之忠诚与热心服务决不亚于我们人类;另一方面(还不用说我们的战争或偶尔发生的消灭宗教上的异端分子和政治上的敌人),人类的道德法典却不得不随着时间的推移而发生深刻的变动与滥用。我们只要提以活人作神的祭品的事实,《摩西十诫》的"以伤还伤,以命还命"的教训、拷打、死刑等等——而且拿这种"道德"来和诸菩萨所教导的"极端爱惜一切生物"及初期基督教徒所宣传的要宽恕一切伤害,便足以明白道德原则和其他一切事物一样,是有"发展",有时也会遭败坏的。因此,我们必然得出下面的结论:如果人的道德和蜜蜂的道德的差别是一个深刻的生理的分歧的结果,那么这两者在其他本质特征上的引人瞩目的相似则指明它们的来源是相同的。

由此,达尔文得到结论如下:社会本能是一切道德所从出的共同的源泉;他并且试图给本能下一个科学的定义。不幸,科学的动物心理学还处于幼年时代,因此要解开固有的社会本能与亲子、兄弟的本能以及几种其他的本能和能力(一方

面，如互相同情；另一方面，如理性、经验，及摹仿的倾向）间的复杂关系的结，是极端困难的（见《人类的由来》）。达尔文最后也明白了这种困难，因此，他在发表意见时极为谨慎。他提示说，亲子的本能“显然处于社会本能的基础之中”；在另一处，他又写道：“生活于社会中的快感大概就是亲子之爱的延伸，因为社会本能似乎就是子女年少时与其双亲久处而发展起来的”（见《人类的由来》）。

这种小心谨慎是极有道理的，因为达尔文在别处又指出，社会本能是一种单独的本能，与其他的本能是不同的。它是由自然选择为了它自身而发展起来的，因为它对物种的保存与福利都是有益的。这种本能是极其根本的，因此当它和另一种本能，甚至如双亲对于子女的爱怜那样强固的本能相冲突时，它往往能占上风。例如鸟类，当秋天迁徙的时刻到来时，它们竟会把它们的尚未长成、不耐长久飞翔的幼儿（第二批孵化出来的）留下，而自己随着同伴们飞去了（见《人类的由来》）。

对此极重要的事实，我不妨加说一点：社会本能在许多低级动物如陆蟹等中间也是极其发达的；甚至某些鱼类中也是如此。对于它们，我们很难说这种本能便是亲子感情的延伸。在这些事例中，这种本能似乎不如说是兄弟姊妹的关系，或友伴之情的延伸；这种关系或感情大概是在如下情况下发展起来的：每次有一大群在一个特定的地方和时间内孵化的小生物（昆虫，甚或各种鸟类），让它们继续在一处生活——和它们的双亲在一起与否没有多大关系——于是兄弟姊妹的关系或

友伴的感情便发展起来了。因此，把社会的、双亲的与友伴的本能认为是密切地结合着的，而其中也许以社会的本能为较早，因而也就较强，但三者都是在动物界的进化中一同发展起来的，这种说法似乎更正确些。自然，这些本能的成长得到了自然淘汰的助力，当它们中间起了冲突时，自然淘汰为了种的终极的利益，便来保持它们之间的平衡。①

达尔文的伦理学说中最重要之点自然是他对于人的道德的良心及其义务感与良心的悔悟的说明。这一点从来都是一切伦理学说的绊脚石。我们都知道康德在他的在其他方面称得上是一部出色的论道德的著作中，完全不能说明如果他的“绝对命令”不是一个至上者的意志，为什么人们要去服从它。然而假使我们把康德的“道德律”的公式略为改变而保留其精神，那么我们便可以承认它是一个人类理性的必然的结论。我们肯定要反对康德所赋予它的那个形而上学的形式，不过，它的实质毕竟还是公平与正义，只可惜康德不曾把这一点表示出来。并且如果我们把康德的形而上学的用语翻译成归纳性科学的用语，我们便可以发现在他的关于道德律的起源的概念与博物学家关于道德意识的见解中间实有许多接合点。

① 摩尔根教授在一个对于社会本能的极好的分析中(《动物的行为》231—232页)说道：“对于这个问题，克鲁泡特金与达尔文及埃斯比那〔一〕相同，大概会毫不迟疑地回答：社会共同体的最初萌芽是由亲与子的集团的长期结合而来。”这完全是对的，——我只想附加一句：“或由没有双亲的子女的集团的长期结合而来。”因为这个附加语更合乎上述的事实，而且把达尔文的观念更正确地传达出来了。——著者

〔一〕A.V. 埃斯比那(1844—？)：法国哲学家。著有《动物的社会》(1867)等书。

但是这只是问题的一半。为了争论方便，姑且假定康德的"纯粹理性独立于一切观察、一切本能，由于它的固有的性质，会必然地形成类似于他的"绝对命令"那样的一个正义的法则；我们甚至可以承认，没有一个讲道理的人能得出任何其他结论，因为这凭的是理性的固有属性——但是承认了这一切并且充分认识到康德的道德哲学的使人向上的性质之后，一切伦理学面临的大问题依然完整无缺地摆在面前："人为什么应该服从他的理性所制定的道德律或者说道德原则？"或者至少是"人们所意识到的义务的感情是从何处来的？"。

好几个批评康德的伦理哲学的人已经证明他的伦理哲学并没有解决这个根本的大问题。然而他们应该再添一句说，康德本人认识到他没有解决这个问题的能力。康德对于这个题目经过四年殚精竭虑地思考和论述以后，他在他的书——《宗教的哲学理论》(第一部，《人性之根本恶》，1792年出版。此书由于某种原因为一般人所忽略)中，便承认他找不出关于道德律起源的说明。实则他以承认"这种能力不可思议，这是一个指向神明的源头"了事，把整个问题抛在一边。据康德说，此种不可思议"必定会激起人的精神进于热诚之境，给人以力量来作出对他的义务的重视所加在他身上的任何牺牲"①经过了四年的瞑想以后，却得出这样一个决定，这等于完全放弃了这个

① 哈顿斯太因版《康德文集》，第6卷，143—144页。〔1867—1871年，莱比锡版〕；见英译本康德的《实践理性批判及其他著作》，1879年，伦敦版。427页。〔1889年，伦敦版〕——著者

哲学问题,把它交到了宗教手里了。

直观哲学既然这样承认它不能解决这个问题,让我们来看一看达尔文如何从博物学家的角度来解决这个问题。达尔文说,比如有一个人,他出于自我保存的意识,不曾冒着生命的危险去救一个同胞的性命;或者,他迫于饥饿而偷窃食物。在这两种情况下,这个人服从的是一种很自然的本能,然而为什么他过后又感到不安呢?为什么他现在又觉得他应该服从另一种本能,采取另一种行动呢?达尔文回答道,因为在人类天性中"更加持续不衰的社会本能战胜了相对地不能坚持的本能"。他接着说,道德的良心常有一种反省的性质:当我们回想起我们过去的行动时,道德的良心便在我们的内心向我们说话;它是两种本能的斗争的结果,在这斗争中比较不能坚持,比较不恒久的个人的本能便屈服于更能持久的社会的本能。对于那些总是生活在社会之中的动物,"社会的本能是永远存在,永久持续的。"这种动物常常愿意去参加集团的防卫,用种种方式去互相援助。假使它们和同伴分开了,它们便觉得难过。人也是一样。"一个丝毫没有这种本能的人是一头怪物。"(《人类的由来》)

另一方面,人的满足饥饿、发泄愤怒、逃避危险,或占有他人的所有物的欲望,就其本性而言,是暂时的。这类欲望的满足常较欲望本身为弱。而当我们想起过去的欲望时,我们总是不能以它在未得满足之前有的那种强度再把它复活起来。因此,假使一个人为了满足这样的欲望,违反了他的社会本能去行动,过后他对此行动又加以反省(我们不断地这样做),他

就不得不"把过去的饥饿或复仇得到满足，牺牲了别人使危险得以躲过的印象，与几乎始终存在的同情的本能，和早先关于别人认为什么是值得称赞或应予责怪的行为的认识加以比较"。一旦作了比较，他便会觉得"好像他煞住自己不去照眼前的本能或习惯行事，而这在所有动物身上都会引起不满，而就人来说，甚至会使他难过"。

于是达尔文更指出那种常常"回顾过去，又作为未来的指南"的良心的提醒如何在人心里以羞耻、惋惜、悔恨表现出来，如果这种感情因反省到他所同情的人会对此作出这样的判断而得到加强，那他心里甚至会感到痛悔。渐渐地，习惯必然会增加这种良心左右人的行为的力量，而同时又倾向于使个人的欲望和激情同他的社会同情与本能越来越和谐。①一切伦理哲学体系所共有的主要困难，便是去解释义务感之最初的胚胎和去说明人的头脑为什么必然会得出义务这个概念。这点一旦说明了，其余都可由社会的积累的经验及其集体智慧来解决。

如此，我们从达尔文那里第一次得到了一个立足在博物

① 然而在一个脚注中，达尔文以他的通常的深刻的洞察力举出了一个例外，他说："敌意或憎恶似乎也是一种异常持久的感情，也许较任何其他能举出的感情更为持久。……因此这种感情似乎是天生的，而且肯定是最持久的一种，它似乎与真正社会本能相辅相成(脚注 27，见 1917 年纽约第 2 版，第 4 章，第 114 页)。如此深植于动物本性中的这种感情，显然说明在不同的部落或集团中间，以及在几种动物以及人们中间的激烈斗争。它也说明文明国家中间两种相异的道德法典之同时存在，然而这一重要的但尚为人所忽略的问题，我们在讨论正义观念的时候，可以更好地加以考察。"——著者

学的基础上的义务感的说明。诚然，这与关于动物和人的天性之流行的观念相冲突；但它是正确的。差不多所有伦理学著作家至今都还是以一个未证明的假设为出发点，这个假设是：人的，尤其是动物的一切本能中最强的乃是自我保存之本能，而由于他们用词有不确切之外，他们又认为这个本能即是"自作主张"，或地道的"利己主义"。他们把这一本能设想为一方面包含着诸如自卫、自我保存以及饥而求饱的行为这类初级的冲动，另一方面又包含着诸如支配欲、贪婪、憎恶、复仇欲等等这类派生的感情。他们把在动物和现代文明人中间的本能与感情的这种混合，这种大杂烩当作一种无处不在的、无所不能的力量，除了某种仁慈与怜悯的感情外，在动物和人的天性中，它是遇不着敌手的。然而一旦把动物与人的本性看成这样，则唯一明显的出路只有特别强调那些道德教师所起的缓和的作用了；这些教师诉之于他人的慈悲心肠以及从自然以外的世界——即超于我们的感官所能接触的世界之上及之外的世界借来的精神。而且他们还企图求助于一个超自然的力量来加强他们的学说的影响。如果有人不承认这种见解，例如霍布斯之所为，则他的唯一的代替办法就是赋予有非常天才的立法者们所启迪的国家的强制行为以特殊重要性——自然，这无非是承认保有"真理"的人不是传教士，而是法律制订人。

自中世纪开始，各个伦理学派的创始人——其中大部分对于自然界一无所知：他们嗜好形而上学，而不喜欢研究自然界——都把个体的"强调自我"的本能当作动物以及人的生存

之第一条件。服从这些本能的提示被认为是自然界的根本法则;违抗这种提示被认为将导致肯定无疑的失败以至物种的最终的消失。因此要克服这种利己主义的驱使,唯一可能的办法便是求助于超自然的力量。这样一来,这道德原则的胜利便被当作人类压倒自然的胜利;人要获得这种胜利,少不了外界的帮助,作为对他的良好愿望的酬报的帮助。

例如,有人告诉我们说,世间再没有比为求同胞的福利而牺牲自己这件事更大的美德、更大的精神战胜物质的胜利了。然而事实上,为了一个蚁巢的利益,或为了一群鸟、一群羚羊或一伙猴子的安全而牺牲自己乃是自然界中每天发生的动物学的事实——要做到这一点,所要求于那成百上千的动物种族的只是对于同类的自然演化出来的同情,随时实行互助,以及生命力之自觉,此外再没有什么了。

深知自然界的达尔文有勇气来大胆肯定在社会的本能与个人的本能中,以社会的本能为更强、更能持续、更能长久地存在,他毫无疑问是对的。所有研究过自然界的动物生活,特别是在人口稀少的大陆上作过研究的博物学家会无条件地站在达尔文一边。互助的本能普行于动物界,因为自然淘汰极力维持着这种本能,而使之进一步发展,并且毫不怜惜地毁掉那些以某种理由致互助本能遭到削弱的物种。在每个动物种群抵御不利的气候与环境,以及大大小小的自然界的仇敌的剧烈的生存斗争中,那些最始终如一地实行互相扶持的原则的物种便有最好的生存机会,而其他的只得消亡,这同一原则已为人类的历史所证实。

最可注目的是我们把社会本能放在这个题目之下，其实我们是回到了归纳科学的伟大创始人培根早已认识到的道理。培根在他的巨著《科学的伟大复兴》中写道：

“一切的物都具有对于两种善的欲求——一种是作为自身整体的物，另一种则作为更大的整体的物，后者较前者更有价值，更为有力，因为它倾向于保存一种更为充实的形态。第一种可称为个体的善或自我的善，后一种可称为共通的善。……因此，通常总是‘物’的欲求受更普遍的形态的保存所节制。”①

培根在另一处又回到这个观点。他说到“生物的两个欲求（本能）”：一、自我保存和防卫的欲求；二、繁殖及传播的欲求。他并且说：“前者是被动的，后者是主动的，似乎较前者更强，更有价值。”说到这里，自然又有一个疑问：这样一个概念是否与自然淘汰学说相一致？而根据自然淘汰学说，则同种间之生存斗争乃是产生新种及一般的进化所必要的条件。

这个问题，我已在我的《互助论》中详细的讨论过，在此无须赘述，我只想说下面几句。在达尔文的《物种原始》问世以后最初几年中，我们都偏于相信同种的各成员间为了生存手段而起的激烈的斗争，乃是突出变异以及产生新的亚种和新种所必需的。然而我在西伯利亚观察自然界使我第一次起了

① 《学问之品位及进步论》（波恩丛书编订本第270页），培根拥护此观念之论据自然并不完全，然而我们应该记住他只树立了一个科学的大纲，这科学后来赖其后继者所完成，这同一个观念，以后又为格劳秀斯及其他几位思想家表现出来。——著者

疑惑，同种间这种激烈斗争到底有没有？我的观察指明的恰恰相反：对于动物在迁徙的时候，以及为了一般的种的保存，互助都是异常重要的。然而，当生物学越来越深入到生物的种属的研究中，认识了环境对“产生朝着一定方向的变异有直接影响”这种现象，特别是当种的一些部分由于迁徙而与主体分离时，便有可能去理解在更为宽广、更为深刻的意义上的“为生存而斗争”。生物学家不得不承认一些动物集团往往结成整体行动进行斗争，以对付不利的境遇或反对某些诸如一个同源的物种这类仇敌，它们靠的是集团之内的互相支持。就这样，便养成了减少同一集团中的斗争的习惯。在那些实行互助的物种间，智力更高度地发展。自然界中充满了这种实例：而且在动物的各纲中，列在最高发展阶段的物种，便是那些最有社会性的。因此同种间的互助乃是我们所称之为进化的主要的因素，主要的积极媒介（如凯斯勒已经简略地指出过的）。[①]

这样，自然界便被认作了人的第一个伦理教师。而人及一切有群居性的动物所固有的社会本能，就是一切伦理概念和一切道德的随后发展的起源。

规定伦理学研究的出发点的最初尝试是培根开的头，斯宾诺莎和歌德[②]也曾作过部分的尝试，直到培根以后三百年，

① 前圣彼得堡大学校长，凯斯勒教授曾在1880年1月俄国博物学会大会上讲演“互助的法则”，讲演稿见圣彼得堡博物学会的《研究报告》（1884年第2卷）。参看《互助论》第10页，又6—8页。——英译者

② 参看爱克曼的《歌德谈话录》。——著者

在达尔文手里才告完成。社会本能既成了道德感情的进一步发展的基础，又有许多事实加强了这个基础，便有可能在这基础上建立伦理学的整所大厦。然而这工作至今尚未被人完成。论及道德问题的进化论者出于这种那种原因，大都遵循达尔文以前和拉马克① 以前的伦理思想的路线，而不是达尔文在《人类的由来》中所指点的（也许简略了些）路线。

这也适用于斯宾塞。我们现在暂且不讨论他的伦理学（这个我在后面会说到的），只指出斯宾塞的伦理哲学是建筑在一个不同的方案上。他的"综合哲学"的伦理学与社会学的部分是远在达尔文发表关于道德意识的论文之前，部分受孔德的影响，部分受边沁的功利论和十八世纪感觉论者的影响②写成的。

斯宾塞的著作中提到"动物的伦理"和"亚人类的正义"的

---

① J.B. 拉马克(1744—1827)：法国博物学家，曾被称为进化论的鼻祖。

② 斯宾塞的《伦理学的资料》发表于 1876 年，他的《正义》发表于 1891 年，这是远在达尔文 1871 年发表的《人类的由来》之后了。而他的《社会静力学》则发表于 1850 年。斯宾塞自己坚持说，他的哲学概念与孔德的哲学概念是不同的，这自然是对的；然而不管这两种哲学的精神间有很深的差异，实证论的创始者对于斯宾塞的影响是谁也不能否认的。要明白孔德对于斯宾塞的影响，只要把斯宾塞关于生物学的见解与孔德的见解，特别他在《实证政治学》第 1 卷"序论"第 3 章中所发表的见解拿来比较一下便够了。〔《实证政治学体系》，1851—54 年，巴黎版，共 4 卷，英译本 1875—77 年出版于伦敦，共 4 卷。〕——英译者

在斯宾塞的伦理学中，孔德的影响特别表现于斯宾塞对人类进化的"战斗的"及"产业的"阶段之间的区别所赋予的意义，以及把"利己主义"与"利他主义"并列中，斯宾塞使用"利他主义"时，它的意义已比孔德造出这一名词时所含的意义更为宽广，因此更为不确定。——著者

一个地方是在他所著的《正义》的前几章中(在1890年3月4日的《十九世纪》上发表),而达尔文则以为“动物的伦理”及“亚人类的正义”对于人类道德意识的发展很重要。有趣的是提到这一点的地方和斯宾塞的伦理学的其他部分毫无关联,因为他不把原始人当作有社会性的生物。而原始人的社会便是动物的氏族与部落的继续。他依然忠于霍布斯,把原始人看作彼此不相识,终日争斗吵闹的散漫集合体,非到一个优等人物出来把权力掌握在自己手里,组织好社会生活的时候,是不能脱离混乱状态的。

因此,斯宾塞后来增加的论动物伦理一章,实为他的一般伦理学体系的一项上层建筑;至于他为什么要修正他以前关于这方面的见解,他未曾加以说明。无论如何,他并不把人类的道德意识认为社会性的感情的进一步的发展。这种社会性的感情在远古人以前的祖先中便已存在。据斯宾塞的见解,道德意识出现在晚得多的一个时代,它是从人们的政治的、社会的和宗教的权威所加在人们身上的种种限制中发源的。(《伦理学的资料》,第45节)义务感,如贝恩继霍布斯之后所提示的,则是一个在人类早期那些最初的临时首领们所行的强制的产物,或者可以说是这种强制的“一个影子”。

这一假定(不妨提一下,它难以用现代调查研究的手段来支持)给斯宾塞的伦理学的一切进一步的发展打上了它的烙印。他把人类历史分为两个阶段:“战斗的”与“产业的”阶段;前者现在尚到处可见,后者正徐徐开始。两者各需要有它的特殊道德。在战斗阶段中,强制岂止是必需的,它正是进步的

条件。在这一阶段，个人应该为社团而牺牲，同时，一个相适应的道德法典也应该精心制作出来——这也是必需的。这种强制及牺牲个人的必要性必须继续存在，直到战斗状态为产业状态所完全代替时为止。斯宾塞便这样承认了适应这两种不同的状态之两种不同的伦理，(《伦理学的资料》，第 48—50 节)而这样一种承认又使他得出了随着这原来的前提沉浮的其他种种结论。

因此，道德科学似乎就是要在一部敌意的法典和一部友善的法典之间——在平等与不平等之间找出一个折衷来。(《伦理学的资料》，第 85 节)而且由于冲突无法避免(因为产业状态只有在它和战斗状态的冲突停止以后才能实现)，现在除了把一定程度的"仁爱"输入到人的关系中以多少缓和一些基于个人主义原则上的现代制度之外，别无他法。因此，斯宾塞根据科学来建立道德的根本原理之企图失败了，他最后竟达到一个意外的结论，认定一切道德体系(哲学的与宗教的)都是互相补充的。然而达尔文的想法与此截然相反：他认为一切道德体系和学说(各种宗教的伦理部分也包含在内)都有一个共同的根源，那就是社会性、社会本能的力量，这甚至在动物界就表现出来了，而在极原始的蒙昧人中，它的表现更为确实。斯宾塞与赫胥黎一样彷徨于强制说、功利论与宗教之间，不能在它们之外找出一个道德的本源。

最后我们还不妨加一句，虽然斯宾塞关于利己主义与利他主义之间的斗争的概念和孔德对这个题目的处理极为相似，然而孔德这位实证主义哲学家关于社会本能的见解(不管

他对于种的变形如何反对)还是更接近达尔文的见解,而不是斯宾塞的。孔德在讨论社会的与个人的这两组本能的相对重要性时,他毫不迟疑地承认前者占优势。他从社会本能的优势中甚至看出了一个与神学和形而上学决裂的道德哲学的鲜明的特征,但是他没有把这一主张推到它的合乎逻辑的结论。①

我已经说过,在达尔文的直接的追随者中,没有一个人曾企图来进一步发展达尔文的伦理哲学。乔治·罗曼纳斯可算是一个例外,因为他在研究了动物的智力以后,曾有志来讨论动物的伦理与道德意识的大概的起源;为了这个目的,他搜集了很多材料。② 不幸他在工作进行得有了头绪之前就死去了。

至于其他的进化论者,他们对于伦理学所取的见解不是与达尔文的见解完全不同(如赫胥黎在《进化与伦理》讲演中表达的见解),就是仅取进化论的中心观念为基础而向着全然

---

① "如此,实证的道德学说在把社会感情的直接优势作为普遍的原则这一点上,不仅和形而上学的道德学说不同,且和神学的道德学说相异了。"(《实证政治学》,"序论"第2部,93页,及其他几处。)不幸,在"序论"中随处照耀的天才的闪光常为孔德的后期思想——很难说是"实证方法的发展"的思想所掩盖了。——著者

② 他在他的《动物中心智的进化》(1883年,伦敦版,第352页)中曾提到它。——著者

罗曼纳斯论述动物智力的著作尚有《动物的智力》一书,1881出版。G.J.罗曼纳斯(1848—1894):英国科学家,达尔文的好友。他在发表了上述两书后又著了两部书:《水母、星鱼与海胆》(1885);《人类中心智的进化》(1888)。

独立的方向进行。居友的道德哲学便是如此，[1]它主要谈了道德的更高层次的方面，而没有讨论动物的伦理。[2] 这就是为什么我认为有重新讨论这个题目的必要，在《互助论》中我便把互助的本能及习惯的影响看作渐进的进化的一个因素，而加以分析。现在又要从一个双重观点——即自遗传的伦理倾向的观点以及自我们的原始祖先从观察自然界得来的伦理的教训的观点来分析这同一社会习惯；因此我必须请求读者原谅，让我在这里把我在《互助论》中已说过的一些事实简略地重提一下，目的是指出它们的伦理的意义。我已经讨论过了互助为物种在生存竞争中所使用的利器，这是"在对于博物学家有特殊兴味的一个方面"。现在我再把它看作人类道

① 见居友的《无义务无制裁的道德概论》〔1896 年第 4 版。英译本名 *A Sketch of Morality*，G. Kapteyn 夫人翻译，1898 年，伦敦版〕。——著者

② 劳埃德·摩尔根教授近来又把从前关于动物的智力的著作在一个新的标题《动物的行为》(1900 年，伦敦版)之下重写了。然而他的工作尚未完成，在这里我们只能提一句，他将来很可能给我们提供对这个题目的一份特别是从比较心理学观点出发的充分的研究报告。其他论及这个题目或和这题目有关的著作，我已在《互助论》的"导言"中列举了，其中埃斯比那的《动物的社会》(1877 年，巴黎版)值得特别注意。——著者

摩尔根的关于《动物的智力》的前一本书，即《动物的生活与智力》。至于克鲁泡特金在《互助论》的"导言"中所举的关于动物智力的著作，除埃斯比那的书外还有两种：(1)J.L. 拉纳桑的《为生存而斗争和为斗争而联合》(1881)；(2)路易·毕黑纳的《动物界的爱和爱的生活》。在《互助论》第一章的一个脚注中，克鲁泡特金也曾举出几部关于这题目的著作：(1)呼坐的《动物的智能》，共 2 卷，1872 年，布鲁塞尔版)；(2)本书第 72 页脚注中提到的潘底的《动物的精神生活》；(3)毕黑纳的《动物的精神生活》，以及前面脚注中所提及的罗曼纳斯的两部著作。再，克鲁泡特金的原注是在 1905 年写的，后来并没有修改。

德意识的主要源泉而简略地加以考察,这是就对于伦理哲学有特殊兴味的一个方面。

原始人与动物生活得亲密无间。他大概和其中一些动物同居于悬崖之下,岩石隙缝之中,偶尔在洞窟之内。他也常常和动物分享食物。距今不过一百五十年前左右,西伯利亚和美洲的土人曾以他们关于不喜交际的兽类或鸟类的习性的透彻的知识,使我们的博物学家大为吃惊;然而原始人对于动物有更密切的关系和更丰富的知识。那时候,用放火焚烧森林和大草原、放毒箭以及其他这类方法大规模杀生还不曾开始;而且当白种人殖民者最初占领美洲大陆时所发现的动物之异常丰富,杰出的博物学家如奥杜邦、阿扎拉、韦特[①] 等对此都曾有详尽的记载,由此我们可以断定:在后期冰河时代动物的繁殖是何等地稠密了。

旧石器时代及新石器时代的人身边是他的不会言语的兄弟(指动物)——恰如白林[②] 和他的遭难的船员不得不在阿拉斯加附近的一个孤岛上过冬时和一群群北极狐同居那样,那些北极狐常往来于人们的营帐之间,吞食人们的食物,晚间还来咬人们睡时用的皮褥。我们的原始的祖先生活在动物丛

① J.J.奥杜邦(1780—1851):美国博物学家。著有《美洲的鸟类》等书;克鲁泡特金在《互助论》中常提到他;F.de阿扎拉(1746—1811):西班牙贵族,在美洲居住二十年,著有《巴拉圭的四足兽》、《1781—1801年南美洲旅行记》等书;M.韦特(1782—1862):德国博物学家和旅行家。著有《1815—1817年巴西旅行记》、《巴西博物学的材料》、《北美洲旅行记》等书。

② 白林(1680—1741):丹麦航海家。

中与动物同居。当他们开始整理他们对于自然界的观察传之于后代的时候，是动物和它们的生活供给他们以他们所未写出的知识百科全书以及表现于谚语和格言中的智慧的主要材料。人们最初研究的心理学就是动物的心理学——而且至今还是在营火边最爱说的话题。并且这个与人类生活密切交织在一起的动物生活，还是艺术的最初萌芽的题材，它启发了最初的版画家雕刻家从事创作，并且进入了最古的史诗传说和关于宇宙起源的神话的创作中。

我们现在的孩子在动物学中学到的第一件事便是关于猛兽（如狮、虎等）的事。然而原始的蒙昧人所学到的关于自然界的第一件事，必然是自然界代表着各种动物的氏族与部落的一个巨大的集合体，其中有与人如此接近的猿的部落、总是游荡着猎取食物的狼的部落、灵慧多言的鸟的部落、永远忙忙碌碌的蚁的部落。① 在原始蒙昧人看来，动物是他们亲人的延伸——只是比他们自己聪明得多。而且人类所能作出关于自然界的第一个模糊的概括（这概括是如此模糊，几乎不过是一个印象）便是“生物与其氏族或部落是不可分离的”。我们可以把它们分离开——然而它们自己却不能够；再说，它们曾能否想到氏族或部落的范围以外的生活，似乎还是一个疑问。

在当时，对自然界有这样一个印象是不可避免的。原始

---

① 吉卜林在他的 *Mowgli* 中对此十分明白。——著者
见英国诗人和小说家 R.吉卜林（1865—1936）的《丛林故事》（1894）。

人在其最接近的同族(猿、猴)中看见了数百个种族[1]结成大的社会而生活,而在每个集体之内,各成员都是由最紧密的纽带结合在一起的。他看到它们在为搜集食物远征时如何彼此扶持,如何小心地从一处移到他处,如何集合起来抵抗共同的仇敌,如何彼此提供各种各样小小的服务,例如替同伴拔出刺进毛皮里的芒刺,或在天寒时团聚在一起取暖等等。自然,它们也常有争吵;但是那时与现在一样,在争端中,大多只是吵闹,少有严重伤害的事;而且一旦遇着危险,它们又表现出极动人的互相爱护,还不说母猴对小猴,以及老的公猴对于它们一伙的那种强烈的献身精神。这种社会性乃是猴类部落的定例。如果还有两种不交际只爱过小家庭生活的大猿猴:大猩猩和猩猩,我们只要指出它们栖息的地方范围极其有限这一事实,就可以证明它们是在衰亡中的种族;它们衰亡的原因也许是因人类由于它们和人类极其相似,而对之进行残酷的战争所致。

其次,原始人还看到甚至在食肉兽中也有一个一般的定则:它们决不互相残杀。其中还有些极好交际——如所有的犬族:豺狗、印度产的 dhole 或 kholsun、鬣狗。其他的食肉兽则过小的家族生活;然而甚至最后一类较灵慧的如狮、豹等也联合同胞共同狩猎,像犬族那样。至于那些像虎那样独往独来(至少在现在是如此)的,或过小家族生活的兽类,它们也固

① 据博学的地质学家断定在第三纪时代,殆有将近一千种不同的猿猴。——著者

守着同一个通则:它们并不互相残杀。就在现在,那些曾繁殖于大草原的无数群的反刍类动物被灭绝种族以后,虎类便不得不以猎食家畜为生,因而更不能不与乡村接近。甚至在现在,印度土人也会告诉我们,虎类有办法保持各自的猎食地域,而不进行自相残杀的战争来争夺。再说连那几种现在过孤独生活的动物——如虎、猫族的小种(几乎都是在夜间出没的),熊、貂、狐、箭猪及其他少数几种——看来十分可能并不是始终孤独生活的;关于其中的某几种(如狐、熊)我曾找到确实的证据,足以证明在人类开始去剿灭它们之前,它们还是社会性的动物,有的甚至在现今也依然在人迹罕到的地方过着社会生活,因此我们可以相信,几乎所有这些动物都曾过过社会生活的;[①]纵使现今还有不交际的物种存在,我们也可确切地说,它们是这通常规则的一个例外。

由此看来,自然界的教训实为:即使是最强的野兽也必定结合在一起。那些曾亲眼见过野狗或 dhole 攻击庞然大物的猛兽的景象的人,便会恍然大悟部落联合之不可抗拒的力量和这种联合所给与各个个体的信心与勇气。

我们的最初的祖先在大草原及森林中看到无数的动物都生活在大的社会——氏族与部落之内。无数群的獐、驯鹿、羚羊,成千群的水牛,以及难以数计的野马、野驴、斑马、斑驴等的队伍都在那无垠的平原上来去,相安无事地在一处吃草。

① 见《互助论》第1章、第2章及附录。自该书出版以来,我又搜集了许多可以证实这个概念的新事实。——著者

就在最近,那些访问非洲中部的旅行家还看到长颈鹿、瞪羚、羚羊相随着吃草。甚至在亚洲与美洲的干燥的高原上也有美洲驼、野生骆驼居住;而在西藏的山中还有整个部落的黑熊栖息在一处。当人类比较熟悉了这些动物的生活以后,他便明白所有这些生物是何等紧密地结合在一起。即使在它们似乎专心埋头吃草,仿佛不曾顾及别的同类的时候,它们也仔细注意彼此的行动,随时准备着参加某种共同的行动。人类还看到一切鹿和山羊的部落在吃草或单纯游戏的时候,总是布置有步哨,这些充当步哨的鹿或山羊,没有一刻工夫放弃过它们的警戒的职务:一旦有猛兽逼近,它们立刻发出警告的信号;在遇着敌人袭击的时候,其中做父母的一定会围成圈子庇护它们的幼儿,自己去面对敌人,不顾它们自己的性命来谋弱者的安全。他也看到动物之群在退却时也采用类似的战术。

这一切事实都是我们所忽视而且容易忘记的,然而原始人却知道得清清楚楚。原始人在故事中反复描写这些动物的功勋,并且以他的原始的诗来渲染动物的勇敢的和自我牺牲的行为,现在我们并不恰当地称之为“舞蹈”的原始人的宗教仪式,也就是摹仿动物的这类行为而成的。原始蒙昧人对于动物的大迁移尤为熟悉,因为他甚至有时跟随着它们——恰如楚克奇人那样:当大群的蚊虫把一队队野生驯鹿从楚克奇半岛[1] 一个地方赶到另一个地方时,他至今还随着迁徙;或

[1] 楚克奇半岛:西伯利亚东北部突出于白令海中的半岛。

如拉普人那样：他不能控制他的半养驯了的驯鹿，反而随着它们漂游。散布于广大地带的动物如何能成千上万地集合在一个固定的地点来共同渡一条河（如我在阿穆尔河畔所亲见的）①，或者又如何集合来开始向北方、南方或西方长征，——对这些我们感到莫名其妙；尽管我们有书本知识，对自然界却一窍不通；而我们的祖先自认为不如动物聪明，对此却丝毫不感到惊奇，恰像我们今天的蒙昧人对于这些事毫不惊奇一样。在他们的眼里看来，所有的动物（兽类、鸟类、鱼类）都同样不断有交流有沟通，遇上各种事变，它们便发出几乎觉察不到的讯号或叫出某种声音来互相警告，彼此通知，从而结成了一个大得无比的团体，这一团体有它自己的礼数和睦邻关系的规矩。甚至在今天，这自然界的概念的深深的痕迹，尚残留在各国的民间传说和谚语中间。

旱獭、草原犬鼠、跳鼠等等的熙熙攘攘、生机蓬勃、欢乐的村落，和曾经密布于后期冰河时代的海狸居留地——从这些地方，自身还在游牧时期的原始人学会了固定生活，永久居留，以及共同工作等的好处。甚至在今天，我们还看得到（像我在半个世纪以前在外贝加里亚看到的那样）那些蒙古游牧的家畜饲养者（他们的随遇而安的习性真是异乎寻常）从缟栗鼠（Tamias striatus）学得农业及储存食物的远见，因为他们每年秋季都去抢劫这种啮齿动物的地下储藏室，把那里储存的

---

① 克鲁泡特金在《互助论》中说："特别是我在阿穆尔河所亲见的一次獐的大迁徙，成千成万的这种智慧的动物在大雪未落之前，从广漠地方跑来，聚合在一处，以渡过阿穆尔河的最狭处。"（见导言第2页）

可食的球茎拿走。达尔文告诉我们，在饥馑的年头，蒙昧人曾经从狒狒那里学得何种果实与浆果可作食物。而且小啮齿动物的装满各种可食的种子的谷仓必定给过人以最初的启示，使他想到要去栽培五谷，这也是无可怀疑的。事实上，东方的圣典中便包含得有许多关于动物的勤勉及预作准备的引喻，它们被用来作人的楷模。

其次，鸟类(差不多所有鸟的种族)在最亲密的社交性这一点上，也给了我们的原始祖先一个教训：让他们知道社会生活的乐趣及其莫大的好处。水鸟的联合营巢以及它们对于雏鸟和鸟卵的一致防卫——这都是人所熟知的。住在树林中及森林溪旁的人们在每年的秋季有很多机会来观察雏鸟的生活；这些雏鸟成群结队，每天抽出一小部分时间去寻觅公用的食粮，以后它们便从事快乐的唱和与游戏以消遣它们余下的光阴。[①]谁知道野蛮人为了联合狩猎举行的全部落秋季联欢会的观念不是由鸟类的这种秋季聚会的启示而悟出来的呢？这些联合的狩猎，如蒙古人的“亚巴”、通古斯人的“加达”，[②]

---

① 这种集合系据凯斯勒教授所述。在一切从事野外工作的动物学家中都有关于这种集合之引证。——著者

克鲁泡特金用“从事野外工作的动物学家”这个名词以别于在案头或书本上用功夫的动物学家。——英译者

② “亚巴”和“加达”都是共同狩猎制度的名称。克鲁泡特金在《互助论》(普及本109页)中说：“……这种感情〔译者按：即指联合内的团结感情〕又为另一种制度即‘亚巴’所维持，这制度乃是极古的遗迹。古丁斯克四十六个氏族每年秋季都要聚在一处举行这种共同狩猎、猎获物全部分配给各家族，……”在同页中他又说：“我还要附加一句，这种共同狩猎，在红种印第安人及乌苏里江畔的中国人‘加达’中，也是极平常的事。”

每每延长至一两个月之久，且为全部族的一个纪念的节令，同时藉此来巩固不同的部落中联合的团结与部落的亲族关系。

而且有几种动物所特别喜欢的游戏，动物的竞技、动物的音乐会、动物的舞蹈(见《互助论》的附录)，以及某一些鸟类的黄昏时的群飞——这些人也都看到了。他熟悉燕子及其他候鸟的喧哗的集会，这些候鸟每年秋季，在整队向南方出发作长途飞行之前，要在一个固定的地点举行一次这种喧闹的聚会，年年如此，岁岁依然，从不改变。人时常还看见遮天蔽日的鸟类远征队在他的头上飞过，接连数小时不断；或者遇上急急向北方或南方奔驰的水牛、鹿或旱獭之紧密连接着的队伍，遮断了他的去路。有时甚至使他几天不能通过，遇上这样的事，他便不得不伫立着惊惶得不知所措了。这种种自然界之美是我们在城市和大学里早已完全忘却了的，在死的自然历史教科书上找不到的，而那些"和兽类相仿佛的蒙昧人"却知道得清清楚楚；至于我们那些大探险家——如洪堡、奥杜邦、阿扎拉、布赖姆、谢威尔左夫① 及其他诸人——的叙述材料也只是藏在各图书馆中作蠹鱼的食料而已。

当年，河流及湖泊中的茫茫世界也不是一本人所不能读的天书。那时的人和水中的生物异常熟识。例如，就在今日，非洲的半蒙昧土人还保存着对于鳄鱼的深深的尊崇。他们把

---

① 亚历山大·洪堡(1769—1859)：德国博物学家和探险家。在七十六岁时曾著《宇宙》一书，表达他个人的概括和观察的结果；A. - E. 布赖姆(1829—1884)：德国博物学家和旅行家。他是禽学家 C. - L. 布赖姆的儿子；尼古拉·谢威尔左夫(1825—1881)：俄国探险家与博物学家。

鳄鱼当作人类的近亲——近乎祖先。他们在谈话中甚至极力避免提到鳄鱼这名词,不得不提的时候,他们便用"老祖父"或其他表示亲属关系和敬意的字样来代替。他们说,鳄鱼的行为恰和他们的行为相同。鳄鱼吞食"他"的捕获物的时候,必定要邀请"他"的亲戚和朋友来分食;并且如果人不依着很正当的公平的血仇方法误杀了一条鳄鱼时,同部落的鳄鱼便要向凶手的亲族中任何一员复仇。因此,要是一个黑人被鳄鱼吞食了,他的部落便要极其小心地去杀那个真正的凶手,错杀了别的无辜的鳄鱼就会引起被杀者的同族向他们报仇,这样的复仇是氏族的近亲复仇之律法所规定的。所以黑人们在杀死了他们所假定的有罪的鳄鱼以后,便要小心地检查"他"的内脏寻找他们的被害的亲属的遗迹,以证明他们所杀不误,这条特别的鳄鱼确是罪有应得。然而如果寻找不出这条鳄鱼的罪证时,他们便要向鳄鱼部落行各种赎罪的赔偿,以求无辜被杀者的亲属的宽宥;同时继续找寻真正的罪犯。红种印第安人对于响尾蛇和狼,奥斯提亚克人①对于熊等等,也有同样的信仰。这种信仰与正义观念的随后的发展之间的关联是不言自明的。②

鱼的成群结队、它们在透明的水中的运动以及在全体向着一个方向运动之前要派出一些同伴从事侦察搜索。这些活

① 奥斯提亚克人是西伯利亚的土著,克鲁泡特金在《互助论》中亦曾提及。(普及本73、80页)

② 难道罗曼纳斯所搜集的关于动物的道德之极有说服力的事实真可以从此不发表么?——著者

动在极早的年代必然给了人很深的印象。在地球上许多地方的蒙昧人的传说中，我们都可以找出这一印象的痕迹。例如红种印第安人的传说中的立法者德堪纳维德（据说他首创了印第安人的氏族组织）被说成从人丛中退出以与自然界接触从事瞑想。他"走到一条透明的充满了游鱼的，清彻而一平如镜的溪流旁，坐下来，倚着一道斜坡的堤岸，向水中凝视，望着游鱼异常和谐地在水中游戏。……①"由此他起了一个念头：把他的人民分成氏族与阶级或"图腾"②。根据其他的传说，一个部落的贤人的智慧是从海狸、松鼠或某一些鸟类学来的。

一般说来，在原始蒙昧人眼里，动物是神秘的，不可思议

---

① 见布兰特赛罗的《德堪纳维德》，载于1901年出版的杂志《人》166页。——著者

② 图腾是适用于实行图腾制度的一切种族的符号。图腾制度是以动物图像识别家族系统的制度。在北美洲西北海滨的海达印第安人中，不仅每个人有其个人的图腾，树立在他的房屋门前，而且富人或首领还要在这标识上加入"所有的章饰，以及和这些章饰有关的一切故事，"如迪安斯在他的关于图腾的书（1899）中所说的。安德鲁·兰论及图腾制度时说过："这种非常的制度，不管它的起源是什么，不到人们能把同族关系及一切人的亲属关系认为是存在于他们自己与一切有生命或无生命的东西之间的时候，它是不可能发生的。蒙昧人社会是建立在这种信仰上的。这个事实是一个定理，而非例外。"（见安德鲁·兰：《神话、仪式和宗教》，1901年，第60页）虽然草、木、风、雨、日、月、星辰也常被用来当作符号，但大多数的图腾都是兽类、鸟类和鱼类，各人图腾上的动物就被认为各人的真正的祖先，因此他便被禁止去杀那种动物。并且在保有同样图腾的人们之间是禁止通婚的。豪威特在他的关于澳洲东南部土著的著作中曾告诉过我们，那些人有一个精心设计的精美的图腾制度。制度不许一个男子娶一个血统与他极其相近的女人。兄弟姐妹都保有一个同样的图腾。并且那些保有同样图腾的人，虽不是兄弟姊妹，也不知是否近亲，但也不能通婚。违犯这种律例的人会被处死。（见A.W.豪威特《澳洲西南部的土著部落》，1904）

的东西，并且还具有着关于自然界事物的广泛的知识。动物所知道的比较他们准备告诉我们的多得多。他们靠着那些比我们的还要灵敏的感官的帮助，并且由于它们彼此通报在漫步或飞翔的途中所注意到的事物，它们可以清楚地知道周围几英里以内的一切。如果一个人曾以“公正”的态度对待过它们，那么在危险快来的时候，它们也会警告他，犹如它们自己彼此相警告一样；然而如果这个人的行为是“不诚实”的时候，它们便不去关心他。蛇与鸟类（据说猫头鹰是蛇的领袖）、哺乳类与昆虫、蜥蜴与鱼类——它们全都彼此了解，而且不断地彼此通报自己的观察所得。它们都由一种同胞情谊联结在一起，有时候，它们也允许人类加入到这种同胞关系中来。

在这广大的同胞关系中，自然还有更密切的“出于一个血统的”同胞关系，猿、熊、狼、象和犀牛，大部分的反刍类，野兔及大部分的啮齿类、鳄鱼等等都完全知道它们自身的血亲，如果它们的亲族中一员被人杀了，它们必定要依某种方式进行“诚实的”复仇。这个概念必定有一个极其久远的起源。它必定是在人类尚未成为杂食的，还不曾开始猎鸟兽以为食的时候形成的。人类之成为杂食的时期，大概是在冰河时代草木在越来越冷的情况下冻死的时期。然而这同一个概念一直保留到现在。就在今天，当一个蒙昧人狩猎的时候，他也不得不尊重对于动物的某种礼让的规则，在狩猎完毕以后，一定又要行某种赎罪的仪式。其中某一些仪式至今还严格地执行，通行于蒙昧人氏族中间，特别适用于被认为人类的同盟者的动物，如熊之类（在阿穆尔河即黑龙江岸的阿罗穷族中间）。

属于两个不同氏族的人,可以在他们的身上割开一道小口子,让血液流出来混在一处,于是他们就亲如兄弟了。这是一个众所周知的习惯。这样的结合在古代是极其普通的,而且我们从各国的民间传说中,特别从斯堪的纳维亚的古话中就可以知道这种"兄弟关系"是何等严格地被人维持着。然而人也常和某种动物结成兄弟关系,这也是习以为常的事。传说中常常提到,一个动物要求猎人放了它,如果猎人听从这个动物的要求,那么他们两个就成了兄弟。还有猿、熊、牝鹿、鸟、鳄鱼,甚或蜂(任何社会性的动物)在它们的"人类兄弟"的生命濒于危急的时候,便要从它们自己的部落或一个不同的部落中派出几个动物兄弟去警告他,或帮助他。如果这警告来得太迟,或者为人所误解,使那人丧了命,那么,所有这些动物便会极力想法救活他,要是它们做不到这点,它们便要进行相应的复仇,好像那个人就是他们的一个血亲一样。

我从前旅行西伯利亚时,常常看到我的通古斯人或蒙古人响导走路极其小心,免得无故踩死任何动物。事实是,蒙昧人尊重一切生命,或者说,在他未和欧洲人接触时是如此。如果他杀死一个动物,这是为了需要食物与衣服的缘故。但是他决不仅仅为了开心或由着一时的破坏性子而杀生。诚然,红色印第安人对于水牛的行为是一个例外;然而这只是在印第安人和白种人长期接触,从白种人手里得到了来复枪和连射手枪之后才发生的。自然,也还有几种被认作人类之敌的动物,例如鬣狗或虎;然而一般说来,蒙昧人是把广大动物界视作一个整体而加以尊重的,并以同样精神训练他们的子孙。

“正义”这个观念在它发源时是作为复仇来设想的，因而是和对动物的观察所得联系在一起的。不过以原始人而论，极为可能的是受到“公正”和“不公正”的待遇之后都要回报的观念必然起源于另一个观念，即动物在受到人的非礼待遇之后要进行报复。

这一观念是如此深植在世界各地蒙昧人的头脑中，因此我们可以把它视作人类的基本概念之一。这个概念逐渐生长成为以某些相互扶持的链条连结起来的伟大的整体这一观念；这一“伟大的整体”监视着生物的一切行为；而且由于宇宙间关系的相互性，它便要来惩戒错误的行为。这个观念又进化为希腊人的龙门尼德及莫瑞的概念、罗马人的派尔赛的概念、印度人的羯磨之概念，① 又如那个把人和鸟结合在一起的关于伊比科斯(Ibycus)之鹤的希腊传说② 以及无数东方的传说——这都是这一概念的诗的体现。后来这一概念又推广到了天界。据印度的最古经书——《吠陀》③ 的说法，云是与

① 龙门尼德(Eumenides)：希腊神话复仇女神爱林尼司(Erinys)的讳称，她们专门惩罚恶人；莫瑞(Moirai)：希腊司运命的三女神；派尔赛(Parcae)：司运命女神之拉丁名；羯磨(Karma)：即“业”，古印度哲学中胜论派六句义之一。即因果报应的观念。

② 伊比科斯(Ibycus 或 Ibycos)：古希腊抒情诗人，生于纪元前第六世纪间，传说他在科林斯附近遇盗被杀。他临死时看见天空有一群鹤在飞，他便要求鹤作证替他复仇，后来强盗在科林斯看戏，看见鹤在观众头上飞过。其中一个强盗便指着鹤讽刺地说：“这就是伊比科斯的证人和报仇人。”他这句话引起了别人的疑心。于是人把他们逮捕，问出了真相，处他们以死刑。

③ 《吠陀》(Veda)：以古印度雅里安民族的最古赞美歌为基础的圣经文学，成于纪元前3000年至800年之间。

动物相同的生物。

这就是原始人在自然界中所看见的而且从自然界所学到的。我们只受学校的教育，这种教育始终如一把自然界忽略过去，并且努力用迷信或形而上学的玄机来说明自然界中最普通的事实，因此我们也就开始把那个大教训忘了。然而在我们的石器时代的祖先，他们把同部落内的社会性与互助看作一个在自然界中极其普遍，习以为常的事实，因此他们肯定不能想象生命还有其他的面目。

把人看作与动物界隔绝的生物这种概念是一个文明的后期产物——是把人说成是退出了社会的东方传说的产物。在原始人看来，与世隔绝的生活是异常奇怪的，而且异常违反自然界的常规，因此他若看见一只虎，一只獾，一只鼩鼱过着孤独的生活时，甚或见着一株树木单独地生长在一个远离树林的地方时，他便要编出一个传说来说明这种奇怪的事情。对在社会中生活，他从不编造传说来说明，但是对每一个孤独的人和物，他都有一个传说来解释。当时的隐士如果不是一个暂时从世界中隐退来瞑想世界的运命的智者，又不是一个巫师，那么大概就是一个曾经严重地违犯了社会生活的法典而被放逐的败类。他做了什么远非一般的违反生活常规的事，以致他们非把他逐出社会不可。这种人往往是一个魔术师，他能行使各种法术，而且和那些把瘟疫在世界上散播的那种尸体有某种关系。以此之故，他便在夜间出没，在黑幕下施展他的邪恶的诡计。其余一切生物都是在社会中生活的。人类的思想就在这条渠道中流动。社会生活（就是我们，而不是

我)是生活的正规形态。它就是生活本身。因此,在原始人,“我们”必定是思想的惯例,要由康德来说,“我们”便是他(原始人)头脑中的一个“范畴”。

所有伦理思想的根基在于这样一种认同,我们甚至可以说,在于这样一种“我”被氏族或部落所吸纳中。“个性”的自我伸张是以后很久的事。甚至在今天,低等蒙昧人的心理中也几乎不知道有任何“个人”或“个性”存在。他们头脑中的主导概念是部落以及部落的硬性规定,迷信、禁忌[1]、习惯和利益。所有伦理学都发源于这种经常不变、始终存在的个体与整体的认同中,这种认同是种子,所有随后各种“正义”的概念,以及更高层次的种种道德概念都由此生发出来。

至于伦理学的进化中这些连续的阶段,我将在以下的几章中来讨论。

---

① 禁忌(Taboo):意为“宗教上禁用某物或禁作某事”,这是一种复杂的,波里奈素安人的禁令制度,由僧侣阶级制定的。在许多时候其主要动机为洁身。而在其他时候,禁忌不过是阻止残害某种动物的条规而已。

第四章　原始人的道德概念

蒙昧人中间社会的本能的发展——蒙昧人部落中间道德要求的两重性：某些要求的履行是义务，另一些义务的履行则仅是可取的。——个人不履行规定的义务时蒙昧人中间使用的社会强制手段——有益于社会的习惯与生活方式之建立——部落的风习与部落的正义——社会区分成各个阶级与各种地位，各别的集团互争权利，力求支配另一集团——原始道德概念之进化——研究这种进化及确定伦理学的根本原理的必要性

自然科学在十九世纪中的进步，唤起了现代思想家的一个愿望：即建立一个在实证的基础上的新伦理学体系。现代科学既然已经建立起一种普遍的哲学（它摆脱了一切超自然力的假定，而同时又是壮丽的，富有诗意的，能够在人心中激发出最高尚的动机）的基本原理——那么它再用不着拿超自然的启示来证明它的道德美这种理想是有根据的。再者，科学预见到，在不远的将来，人类社会既已得力于科学的进步而从以前各时代的贫困状态中解放出来，并根据正义与互助的原则组织起来，它便能保证每个人都可以自由地表现他的智

力的，技术的和艺术的创造性冲动了。而且这一先见还为将来开辟了如此广阔的道德上的可能性——为了实现这些可能性，再也用不着去求助于什么超自然世界的影响或什么对于死后受惩罚的恐惧。从而我们便有了建立一个在新基础上的新伦理学的需要。本书的第一章便专门来论证当前建立新伦理学的必要性。

现代科学从一个暂时停滞的时代中醒过来后，在十九世纪五十年代末尾，开始准备材料来创立这个新的、合理的伦理学。在约德尔、冯特、包尔生和其他许多人的著作中我们已有了对以前把伦理学置于宗教的、形而上学的和物质的基础之上的尝试所作的出色的考察。在整个十九世纪，又有了一系列尝试要在理性的自爱、在人类爱（孔德及其追随者）、在互相同情、在使一个人的个性在思想上与人类认同（叔本华），在功利上（边沁与穆勒的功利主义），在一种发展理论，例如达尔文、斯宾塞和居友的进化论中找到人的道德天性的基础。

进化论的伦理学的根基已经被达尔文奠定了，他曾经尝试把那种深植于一切社会性的动物中的社会本能作为道德感情的主要支柱。由于大部分的伦理学著作家对这一尝试毫不注意，由于达尔文派对此默不作声，因此我在本书第三章"自然界中的道德原则"中详细加以讨论。在《互助论》中我已指出动物的一切物种及亚种的大多数中社会本能广泛存在的现象，而在本书第三章中我便详述在冰河时代及后冰河时代初期最原始的人如何从当时与他们生活在一处且有密切来往的动物中间学到社会生活的方法及其伦理。我们已经知道靠着

最早的神话与传说，人如何把他从这种动物生活中得到的实际教导一代代地传给他的子孙。

如此，人的第一位道德教师便是自然界。这个自然界并非对自然界毫不熟悉的案头哲学家所描写的，也不是那些单从博物院里的死标本来研究自然界的博物学家所记述的。这是那些记述的动物学的伟大创设人：奥杜邦、阿扎拉、布赖姆诸人在当时人烟稀少的美洲大陆以及非洲与亚洲所研究而且生活于其中的自然界。简言之，这就是当达尔文在他的《人类的由来》一书中对人类道德感情的起源作一简要的考察时，他心中存在着的那个自然界。

不管生存竞争如何激烈，人所继承下来因而深植于人心中的社会本能包含着以后的发展与加强的萌芽，这是无可怀疑的。我在互助论中（仍然是在有才干的研究者所完成的工作的基础上）也曾指出，蒙昧人中社会生活发展到什么程度，而且公道的感情如何在人类种族的最原始的代表中发展起来。我还指出尽管在荒野的自然界生活如何艰难，人类社会由于社会性便有可能发展。

因此，在我把《互助论》推荐给读者之后，我现在要来分析道德概念如何在原始蒙昧人的社会中进一步发展起来，而且这些概念对于道德后来的发展有什么影响。

关于冰河时代和第三纪末叶的最古原始人的生活，我们只知道他们分成小的集团生活，苦苦地从湖泊和森林中找到勉强维持生活的资料，以及为了这个目的制造出骨头和石头的器具——此外我们就一无所知了。

然而就在这种生活状态中，原始人已不得不使他自己的“我”习惯于与社会的“我们”认同。这样他便建立起道德的首要的基础。他逐渐习惯于把他自己只看作他的种族的一部分，而且决不是一个主要的部分，因为他明白他的同胞中的每一个人如果不再是部落的一分子，而要独力面对严峻而吓人的自然界时是多么无足轻重。由于这些考虑他就养成了以他人的意志来限制自己的意志这种习惯——这构成了一切道德之最初的泉源。事实上，我们知道冰河时代及后冰河时代初期的最古原始人已组成集团生活——居于洞窟内、石隙中、或悬崖下，并且以原始的工具从事联合的渔猎。这种共同生活与合作已经决定了会产生某些社会道德的规则。

这种原始人的“教养”继续了几万年，社会本能就这样继续发展并且随着时间的推移，变得比任何利己的考虑更加强有力。人也学会除了通过为他的集体的设想之外，从不用其他方式考虑他的“自我”。这种思想方法的崇高的教育价值，我将在后面来详加说明。①

我们已在动物界看到了个体自身的意志如何与共同意志融合。社会性的动物在极早的时期就懂得了这一点——在它们的游戏②中必须要服从某些游戏规则：不许认真以角牴伤

① 正如傅叶所正确地说过，一切思维都有一种变得越来越客观的倾向，即抛弃个人的考虑，而逐渐转为一般的考虑的倾向。〔傅叶的《当代道德体系之批判》，1883年，巴黎版，第18页〕这样，社会理想，即是说，一个可能的更好的体系的设想便逐渐形成了。——著者

② 见卡尔·格罗士的《动物的游戏》。〔英译本1898年出版于纽约〕——著者

对方;不许认真地咬;轮到别个了,不许妨害它。当它们成年的时候,自身的意志为社会意志所吸收的事,更在许多情形中显明地表现出来。鸟类为了从北向南的迁徙及飞还之准备;在迁徙前数日内晚间的飞行"练习";猛兽及猛禽在狩猎之际的协同行动;一切结群而居的动物对于猛兽的共同防卫;动物的迁徙以及蜂、黄蜂、蚁、白蚁和几乎一切的涉水鸟类,鹦鹉、海狸、猿猴等的全部社会生活——这一切事实都是自身的意志从属于共同意志之显著的例证。它们明白地说明个体的意志和全体的意志及目的之协调行动;而且这种协调已经成了一种遗传下来的习性,即本能。①

早在1625年,格劳秀斯就很清楚地了解这样一种本能包含着法律的萌芽。毫无疑问,第四纪时代的人也至少处于同样的社会发展阶段,而且极可能在一个高得多的水平上。共同居住一经确立,它不可避免地要导致某种生活形式、某些习

① 读者在埃斯比那的杰出的著作中可以找到许多关于社会性动物中伦理的萌芽的事实,埃斯比那在他的《动物社会》中分析了社会性的各个阶段。并参看罗曼纳斯的《动物的智慧》;于伯和福勒尔关于蚂蚁的著作及毕黑纳的《动物界的爱和爱的生活》。(1879年出版,1886年增订版)——著者

埃斯比那的《动物社会》1877年出版,1878年增订第二版。罗曼纳斯的著作有1912年的新版。比埃尔·于伯的《蚂蚁生活方式之研究》,日内瓦版,巴黎版,1810年及1861年;英译本1820年出版于伦敦,名《蚂蚁的自然历史》。奥格斯特·福勒尔的《蚂蚁及其他昆虫》,从德文译出的英文本,1904年在支加哥出版;原书名《蚂蚁的精神能力》,1901年在慕尼黑出版。福勒尔的巨著《地球上蚂蚁的社会与人的社会之比较》1921—1923年在日内瓦出版,共5卷。克鲁泡特金在此处指的大概是福勒尔的《瑞士蚁之研究》,1874年在苏黎世出版,在《互助论》中他曾提及此书。——英译者(中译本《互助论》14页)

俗及传统,而这些东西既已被认为是有用的,成了习以为常的思想方法,它们便会渐次进化,先成为本能的习性,然后成为生活的规则。由此,每一集团发展了它自己的道德,它自己的伦理,而部落中的父老们(部落习俗之维护者)便把这些道德、伦理置于迷信与宗教的保护之下,实质上即死了的祖先的保护之下。①

近来有些杰出的博物学家,为了要确定究竟那些和人类关系密切的犬、马及其他动物是否具有意识的道德概念这一问题,曾经作过各种的观察与实验。结果是他们得到一个相当肯定的正面的回答。例如斯宾塞在他的《伦理学原理》第二卷附录中所说的事实,尤其令人信服,而且引出了未尝不重要的结论。同样,上述罗曼纳斯的著作中也有几件颇为令人信服的事实。然而我们用不着多讲这些事实,只要确立下面这一事实就够了:即在动物社会中,尤其是在人类社会中,由于社会习惯,那些把个人的"我"与社会的"我们"认同的概念已经不可避免地发展起来了,而当这些概念进化成为遗传的本能,则个人的"我"甚至会屈从于社会的"我们"。②

但是一旦确立了人类中间有着这种个人与社会的认

① 爱理·雷克吕斯〔一〕(地理学家爱利赛·雷克吕斯之兄)在他的《原始人》一书(篇幅虽不多,思想与事实却极为丰富)中,出色地论述了"一大群"死了的祖先之意义。〔该书1885年出版于巴黎,英译本收在《近代科学丛书》中,1896年在伦敦出版〕——著者

〔一〕爱理·雷克吕斯(1827—1904):法国人类学家和著作家。

② 斯宾塞在他的《伦理学原理》中曾经详细分析过这些事实。〔《综合哲学体系》第9、第10卷,1898年,纽约版〕——著者

同，即使这种认同的程度是极浅的，那也可以说：如果这个态度是有益于人类的，它就不可避免地变得更加强有力而渐次发展，尤其是因为人类有着天赋的言语能力，会建立起一种传统。最后，这种态度又会导致一种恒久的道德本能的创造。

不过这种一口咬定的说法恐怕会引起一些怀疑，许多人大概会问："没有一个超自然力量的干预，难道那半动物的社会性能够进化到像苏格拉底、柏拉图、孔子、佛陀和耶稣·基督所创的那样高的道德学说么？这是可能的么？"伦理学一定要回答这个问题。光指向生物学——证明那微末的单细胞有机体如何在千万年的进程中进化为高度发达的有机体，直到高等哺乳动物和人类的生物学，这是不够的。因此伦理学不得不来完成一件有如孔德与斯宾塞在生物学中以及许多研究工作者在法律史中所完成的任务。伦理学必须论证清楚道德概念如何能够从高等动物及原始蒙昧人所固有的社会性发展为高度理想化的道德学说。

那些支配着现在各种蒙昧人部落的生活方式的规则是不同的。在各种不同的气候条件下，在被不同的邻人围绕着的部落中，相异的习俗与传统便发展起来了。并且，各别的旅行家关于这类习俗与传统的记述彼此差异甚大，随记述人的天性及对他的"低等兄弟"的总的态度而定。因此把诸家关于各种原始部落的记述混为一谈，而不考虑每一特定部落的发展水平，对于这类记述的作者又不批判地加以衡量，那是错误的。有些人类学的初入门者犯过这个错误，甚至斯宾塞在他

的浩瀚的人类学资料的编纂中①,甚或在他的后期著作《伦理学》中也不免有这种谬误。另一方面,魏茨在他的《原始人人类学》中以及整整一批人类学家如摩尔根、曼恩、科瓦列夫斯基、波斯特及其他许多人都不曾犯这种错误②。一般说来,在关于蒙昧人生活的种种记载中,只有那些在蒙昧人中间生活过长时间的旅行家和传教士所写的记事,才是可以采用的;在蒙昧人中间长时间的居留,这个事实本身,就可以在一定某种程度上作为相互了解的证明。再说我们如果愿意学到一点关于道德概念的最初的起源的知识,我们不可不去研究那些能够比较其他部落更好地保存着自后冰河时代初期以来部落的生活方式的某种特征的蒙昧人。

自然,没有一个部落曾把那时代的生活方式完全保存下来的。不过极北的蒙昧人——阿留申人、楚克奇人、爱斯基摩

① 斯宾塞所分类整理,台维斯·邓肯、里察德·夏比格及詹姆斯·科利尔所编纂及摘录的《描叙性社会学》8大册。〔美国版1873—1910年出版于纽约,共9卷〕——著者

② T.魏茨的《原始人人类学》是一部巨著,克鲁泡特金在《互助论》中常常提到,并且从该书中引证了一些事实;亨利·曼恩(1822—1888),英国法学家。著有《古代法律》(1861)、《东西方之村社》(1871)、《早期制度史》(1875)、《早期的法律与习俗》(1883),及其遗著《国际法》(1888);马克西姆·科瓦列夫斯基教授,俄国法学家。著有《现代习俗与古代法律》(1886,莫斯科版)、《原始法律》(1886—1887,莫斯科版)、《家族及财产之起源与进化》(演讲录,1890)、《俄国之现代习俗与古代法律》(演讲录,伦敦,1891);A.H.波斯特(1839—1895):德国法学家。著有《太古之种族共同社会》(1875)、《非洲的法学》(1887)、《家族正义发展研究》(1889)等书;刘易斯·摩尔根《古代社会》一名《从蒙昧时代经野蛮时代以至于文明的人类进步路线的研究》(1867,纽约版(非《动物的行为》的作者C.L.摩尔根)。又参看中译本《互助论》第90页。

人①——还把那种生活方式保存得很完好，他们至今还生活在当巨大冰块开始溶化时，他们祖先所生活于其中的同样的物质环境之中。②而且在极南部如巴塔哥尼亚与新几内亚某些部落以及现在残存于某些山岳地带，特别在喜马拉雅山脉中的各部落小小的遗族也都还保存着这种生活方式，以至于今。

关于这些极北的部落我们已经有了可靠的报告，这都是在这些部落中生活过的人写下的；特别是一位杰出的社会史家、传教士温尼亚米诺夫关于北阿拉斯加的阿留申人，以及在格林兰过冬的各种探险队关于爱斯基摩人的报告。尤以温尼亚米诺夫关于阿留申人的记述是更足增益知识的。

最先，我们必须注意到：阿留申人的伦理和其他原始人的伦理一样，可分成两个部分。遵守一种习俗，因而遵守伦理规则，是绝对强制的；另一种习俗之遵守则仅被说成是可取的，若有违犯第二种习俗的人，仅被人嘲笑，受人提醒而已。例如

① 关于阿留申人和爱斯基摩人的记述见《互助论》第3章《蒙昧人的互助》。克鲁泡特金曾说："在爱斯基摩人及其最近的同族特林克人与哥罗雪人中间，我们可以找出生活于冰河时代的人类之最近似的说明。他们的器具和石器时代的人的器具几乎没有区别，他们的部落中还有些人不知道如何捕鱼，只用一种鱼叉来刺杀鱼。"(普及本74页以下，中译本111页)

② 随着冰块之渐次溶化(冰块在北半球发展到最盛时，快扩张到了北纬50度)，这些部落因受冰河层未到过的地球之较南部分(如印度、北非等)人口繁殖之压迫，而继续不断地向北方迁徙，这似乎是极可信的事实。——著者

阿留申人常说做某些事是“可耻的”①。

温尼亚米诺夫写道：“例如畏惧不可避免的死是可耻的；求敌人饶恕是可耻的；有偷窃的嫌疑是可耻的；在港内翻了自己的船是可耻的；在大风雨时害怕去航海，是可耻的；在长途旅行中最先示弱，或在分配获得物时露出贪心（遇有这种情形，其余的人都把他们自己应得的部分送给那个贪心者以羞辱他）都是可耻的；把部落的秘密拿来向自己的妻子絮谈，是可耻的；在和别人共同狩猎时，不把获得物中最好的分给那个同伴，是可耻的；夸耀自己的功绩，特别是夸耀想象出来的功绩，或以有损人家品格的称呼叫人家，都是可耻的。向人乞讨，也是可耻的；在别人面前爱抚自己的妻子，或和妻子舞蹈，也是可耻的；货物的价格应由第三者来决定，若不经第三者之手，自己和买主讨价还价，也是可耻的。至于妇女，不知道缝纫或舞蹈，是可耻的；一般说来不会做妇女的职责范围以内的事，是可耻的；在生人面前爱抚她的丈夫甚或和他说话，都是可耻的。②

① 温尼亚米诺夫的《旅居乌纳拉尔希金斯基回忆录》，俄文，圣彼得堡出版（1840），共3卷，达尔在他的《阿拉斯加》中曾将此书节录了一部分。在米赫卢曲·麦克雷及其他人的著作中，我们可以看到关于新几内亚的澳洲蒙昧人以及格林兰的爱斯基摩部落的类似的话。——著者。

伊·亚·温尼亚米诺夫（1797—1879），后为莫斯科总主教，威廉·达尔的《阿拉斯加》原名《阿拉斯加及其资源》，1870年，波士顿版。——英译者。

② 温尼亚米诺夫所列举的阿留申人的伦理原则中，还有一句：“不曾杀掉一个敌人而死，也是可耻的，”我斗胆把它删去了，因为我想这一句是根据一个误解而来的。这所谓敌人决不是指自己同部落的一个人，因为据温尼亚米诺夫说，

至于阿留申人的伦理的这种特征是如何维持下来的，温尼亚米诺夫不曾告诉我们。然而，曾在格林兰过冬的探险队中的一队[①]却告诉了我们爱斯基摩人是如何生活的——几个家族住在一所家屋里。各个家族用兽皮的帷幔分隔开来。这些和走廊相似的家屋成十字形，十字的中心点便是安置共同的炉火的地方。在冬季长夜里，妇女们便唱各种歌曲，在这些歌曲中，她们常常嘲笑那些违背了善良行为的习俗的罪人。但是也有一些绝对强制性的规则，首先自然是：自相残杀（即同部落的残杀）是绝对不许可的。同样，部落的一个成员被别的部落杀或伤，而本部落不为他行氏族的复仇，也是绝对不许可的。

其次，还有整整一系列严格地强制性的行为，凡不照办的人就会招来全部落对他的轻蔑，他便有被逐出他的氏族，成为一个“共弃之人”的危险。不然，那个违犯这些规则的人就给全部落招来被害的动物（如鳄鱼、熊等）或保护这部落的祖先的看不见的精灵的不悦。

我们可以温尼亚米诺夫告诉我们的一件事为例，有一次，

四十年来（译者按，这是指从十九世纪开始到1840年温尼亚米诺夫著书时）这六万人口中只发生过一次杀人的事件，其结果不是近亲复仇，就是付出赔偿后和解。因此那绝对必须杀掉的敌人只能是其他部落的人。然而温尼亚米诺夫并不曾说起氏族或部落间的任何争吵。也许他的意思是：“不曾杀掉一个依氏族近亲复仇法之要求应该杀掉的人而死去，是可耻的。”不幸这种见解，甚至在所谓“文明的”社会中还得着一般主张维持死刑的人的拥护。——著者

这一段话克鲁泡特金在《互助论》中也曾引用过，不过未完全依照温尼亚米诺夫的原文，这里所引的是原文，故与《互助论》中所引的略有不同。（普及本76—80页，中译本115—116页）

① 指德国探险队。见H.林克博士的《爱斯基摩部落》，1887年。

他在出发旅行时,给他帮忙的土人们忘记把送给他作礼物的一束干鱼带上船来。半年以后,他回到了原地,他才知道他不在此地时,这个部落经过了一个大饥馑时期。但是不用说,送给他的那一束鱼没有人动过,而且照原样给他送来了。[①]如不照这样做,便会使部落遭种种不幸。同样,米顿道夫也写道:在西伯利亚北部的低湿的平原,没有一个人会去移动别人遗留在沼泽地里的雪橇,也不会拿走雪橇里的任何物件;纵然雪橇上装的是粮食,也没有人会去动它。[②]谁都知道,极北地的居民往往濒于饿死,然而取用别人遗留下的任何粮食,任何物件,都会被看作我们今日称之为犯罪行为,这样的犯罪会使部落遭到种种恶果。在这种情况下,个人是与部落认同的。

而且,阿留申人和其他一切原始蒙昧人一样,也有一组绝对是强制性的(也可以说"神圣的")规则。这些规则包含着一切与保存部落生活样式有关的规则:如阶级区分、婚姻规则、部落的及家族的财产的概念、在联合或单独渔猎时应遵守的规则、迁徙等等;最后,还有一系列纯粹宗教性质的"部落的祭

---

① 克鲁泡特金在《互助论》中也有与此类似的记述;一个阿留申人送干鱼给温尼亚米诺夫作为礼品,但是传教士动身很急,把干鱼遗忘在岸上,他便把鱼带了回家。第二次送这鱼给传教士的机会是在第二年1月;在11月与12月中在阿留申人的地方发生了严重的粮荒。然而饥饿的人从没有动过这鱼,后来居然又送给了这个传教士。(普及本79页,中译本115页)

② "最可注意的是有几位著作家,如米顿道夫、许伦克、芬许都用差不多同样的话来描写奥斯提亚克人及沙莫耶人——"无论甚么东西,纵使是食物和酒都可以放在冻土地带(译者按:冻土是西伯利亚与俄国的极北部之寒冷荒芜的地域。奥斯特亚克人、沙莫耶人、楚克奇人、拉普人、科利亚克人都住在这一地域)。过几年,也没有人来动一动。"(《互助论》80页脚注,中译本117页)

仪”。由此，我们看到了一宗严格的律法，违背这一律法便会使全民族甚至全部落都遭不幸；因此，违背这一律法是不可想象的，甚至是不可能的。如果偶尔有这类犯法的情事发生，那么，犯法的人就会得到与叛逆罪同等的惩罚，被逐出部落之外，甚至被处死刑。然而我们必须说，违背这种律法的事是如此少有，以至被认为是不可想象的，恰如罗马法认为“弑父之罪”是不可想象的一样。所以罗马法中没有惩罚这类犯罪的条文。

一般说来，我们所知道的所有原始人都曾发展了一种极其复杂的部落生活方式。因此他们有他们自身的道德，他们自身的伦理，在这一切为传统所保护的不成文“法规”中，我们可以找出 部落法规的三大范畴来。

有些规则保存着为了获得每一个人以及全部落的生活资料而制定的习惯。这些规则规定了关于使用属于全部落的所有物（如水面、森林、有时野生或栽培的果树、狩猎区及小舟等）的原则。还有为了狩猎、迁徙、保存火种等等的严格的规定。①

---

① 保存火种是一件极重要的事。据曾在新几内亚人中住过的米赫卢曲·麦克雷所述，新几内亚人至今还保存着一个传说，描写他们的祖先如何有一次把火弄熄灭了，有一个长时间没有火，直到后来，从邻近岛上才得到一个火种，因此他们便遭到坏血病的苦难。——著者

尼古拉·米赫卢曲·麦克雷(1846—1888，俄国旅行家及博物学家。他的关于新几内亚的笔记是1874年与1878年寄给《彼得曼杂志》发表的。新几内亚的一部分后来就叫做麦克雷海岸。参看芬许在《德国地理学杂志》第11卷，第3—4号(1888年，不来梅版)上发表的论麦克雷的论文，麦克雷的笔记选录曾发表于俄国地理学会的《会报》，1880年，161页以下。——英译者

其次是确定个人的权利与关系：部落再分为氏族；建立可以容许的婚姻关系的制度——这又是一个极复杂的部分，其中的制度几乎变成宗教性的了。属于这同一范畴的规则还有教育青年，有时像太平洋诸岛的蒙昧人那样在特别的“长屋”中教育青年的规则；对于老人以及对于新生婴儿的关系；如何避免个人间激烈的冲突(即当各个家族的人口增加，使得同部落内的暴行成为可能的时候，或在与一个邻近部落发生了个人的争端，尤其是如果这种争端会引起战争时)等等。于是一大套规则便建立起来了。据比利时教授尼斯告诉我们，这些规则后来便发展成了国际法的端绪。①最后便是第三个范畴，属于这范畴的规则是被认为神圣的，且关系着宗教的迷信及一年各季节的权利、狩猎、迁徙等等。

各部落中的老汉都能够确定地答复这一切问题。自然，他们的回答是因氏族与部落之不同而异的，恰如祭仪之不同一样。然而这里重要的是：每一氏族和部落，不论它的发展阶段是如何低下，都已有了它自己的极其复杂的伦理，它自己的道德与不道德之体系。

这个道德的根源如我们所知，在于社会性的感情，群居本能及互助的需要之中，这三者在所有有社会性的动物中都已发展了起来，而在原始人类社会中则有进一步的发展，由于具有能助长记忆的发展并且创造出传统的言语能力，自然就会制作出比动物的更为复杂的生活规则来。再者，以后(即使在

① 见厄内斯特·尼斯的《国际法之起源》，1894年，布鲁塞尔版。——法译者

其最粗陋的形态中)人类的伦理由于添了一个新因素而更丰富了,这因素使得伦理有了某种稳定性,后来又将灵感及一定程度的理想主义赋与伦理。

以后,随着社会生活的进一步发展,相互关系中的正义的概念也越来越显著。公道的意识中正义的最初的迹象可以在动物中,特别在哺乳类中,母亲喂养几个乳儿的情形中,或者在常常遵守着某些游戏规则的许多动物的游戏中观察到。然而只有人类为着维护社会生活本身,不得不作出那个不可避免的过渡:从社会本能即从要在同类生物中生活之单纯愿望或需要过渡到"正义在相互关系中是必要的"这样一个结论。诚然,在任何社会中,个人的欲望与激情免不了要和同社会中其他成员的欲望冲突。如果人类不在同时发展出一个关于社会所有成员的权利一律平等的概念(恰如在有些群居的动物中已经在发展的),那么,这样的冲突必然会引起不断的争斗,以至社会解体。这个权利平等的概念又必然逐渐进化为正义的概念,恰如那个表明正义、平等的概念的字——"Equitas, Equité"——本身的起源所揭示给我们的。正是为了这个原因,古代的人便用一个蒙着双眼手持天平的女人来表示"正义"。

我们且从实际生活中取一个例子。比如有两个人在争吵。争来争去,其中一个人指责另一个人侮辱了他。而另一个人极力证明他做得对,他说那些话有充分理由。不错,他因此侮辱了对方,不过他的侮辱只是对于别人加于他的侮辱的报复而已,并且这是和别人的侮辱相等的,并不更多

一点。

假使这样的争辩引起了争吵，最后至于斗殴，那么，这两个人都会极力证明第一拳是对于一个重大侮辱的报复，而其后的拳头，每一下都是对于对方的拳头之完全相等的报复。这时候，如果事情闹大了，而且引起了调查和诉讼，那么法官会来考量伤之轻重，伤人较重者便应该付出罚金，这样才可以再使双方伤害相等了。这种办法实行了许多个世纪，只要所发生的案件交归社团来裁判的时候，结果总是如此。

这个例子并非凭空想象，乃是从现实生活中取来的。由此可以清楚地看到，最原始的蒙昧人如何了解所谓“正义”以及最文明的人直到今天从“公平”、“正义”、“Fairness”、“Justice”、“Equitas”、“Equité”、“Rechtigkeit”等等名词里所了解的是什么。他们在这些概念中看到了被侵害的平等之重新建立。谁都不许侵害社会的两个成员之间的平等；假如平等一旦被侵害，便要由社会加以干涉以重建平等。摩西的《五书》[①] 便如此宣告，它说，“以眼还眼，以牙还牙，以伤还伤，”但不得超过。罗马法的正义便是如此，自古至今的一切蒙昧人也是如此——这种观念中许多还保存在现代法学中。

自然，在任何社会，不管它处于何种发展阶段，总有一些

① 摩西的《五书》：《旧约全书》的最初五卷，即《创世记》、《出埃及记》、《利未记》、《民数记》和《申命记》。

个人，他们志在利用他们的力量、机敏、聪明、勇敢来使别人的意志屈服于自己的意志之下；其中有些人达到了他们的目的。自然，在最原始的人中也有这样的个人，而我们在一切社会发展阶段上，一切部落与人中间，也遇着这样的个人。为了抵消这样一种倾向，在一切发展阶段的人中间形成了一些旨在阻止个人牺牲全社会以肥自身的习俗。人类在各个时代发展的一切制度——部落的生活法典、村社、都市、共和国及其公民议会、教区与区县之自治、代议制度等——这些实际都是来保护社会免于这类个人的专擅行为及其逐渐增长的权力。

如我们刚才所说，即使最原始的蒙昧人也有为了这个目的而发展的许多习俗。一方面，习俗建立起权利的平等，例如达尔文在考察巴塔哥尼亚蒙昧人时，注意到无论什么时候只要白种人给一个蒙昧人一点食物，这个蒙昧人立刻把食物均分与在场众人。达尔文因此大为惊奇。许多观察家谈到各种原始人部落时，提到了与此相同的情形。我也曾有机会甚至在处于较为先进的发展阶段的人——住在西伯利亚僻壤的博利亚人——中间观察到相同的事。①

---

① 依照在奥金斯基前哨地带附近的沙亚尼的博利亚人的习俗，在杀了一头牡羊的时候，全村的人都来到准备宴饮的举火地，参加这次会餐。在维尔霍凌斯基县的博利亚人中也有这同样的习俗。——著者

博利亚人是一种比蒙昧人进化的野蛮人。这是围着贝加尔湖的西伯利亚东部的蒙古种族。克鲁泡特金在《互助论》第 4 章中也曾说到博利亚人的联合家族及共同狩猎。（中译本，162—166 页）

这类事实在所有关于原始人的认真的记述中，还有很多。[①]观察家们不管在什么地方考察，总会发现同样的社交倾向，同样的公益精神，同样的随时随地为了维持社会生活而抑制个人为欲所为的欲望。而当我们试着深入研究在最原始的发展阶段的人的生活时，我们便发现同样的部落生活，同样为了互助人们联合起来。我们便不得不承认人的社会品质构成了他已往的发展与未来的进步的主要因素。

十八世纪中，在和太平洋的蒙昧人最初接触的影响下，发展了一种倾向，把那些生活于"自然状态中"的蒙昧人加以理想化，也许用意在于矫正那种把蒙昧人当作是一群随时准备互相吞食的野兽的霍布斯及其信徒的哲学。从许多忠实的观察者那里可以知道，这两种概念证明都是错误的。原始人决不是德行的模范，但也决不是虎狼一般的猛兽。他和千万其他生物一样，在过去和现在社会中生活。在那些社会中，他不仅发展了一切社会性的动物所固有的那些社会品质，并且由于他有语言能力以及更发达的智力，他还更进一步地发展了他的社会性，同时也演化出我们所称之为"道德"的社会生活

① 读者如愿意获得更多关于这个问题的知识，可读下列几种极其重要的著作：魏茨的《原始人的人类学》、波斯特的《非洲的法学》及《古代种族的共同社会》、科瓦列夫斯基的《原始法律》和《家族及财产的起源与进化》、摩尔根的《古代社会》、林克博士的《爱斯基摩族》以及以上各书中和我的《互助论》中所提及的许多分散的研究。——著者

魏茨的书1859—1872年出版于莱比锡，共6卷。波斯特的两书均出版于奥尔登堡。科瓦列夫斯基的《家族及财产之起源与进化》出版于斯德哥尔摩，林克的书1887—1891年出版于哥本哈根，2卷共1册。——英译者

的准则。

在部落阶段，人首先学得一切社会生活的基本准则：自己不愿意别人加于你身上的，也就不要加于别人身上；他学得用种种方法来抑制那些不愿服从这准则的人。然后他发展了将自己的个人生活与其部落生活认同起来的能力。我们研究原始人时，从那些至今还保存着冰河时代及后冰河时代初期的生活方式的部落开始，直到已在部落制度的最后发展阶段中的，给与我们最深印象的便是这一特征：个人与其部落的认同。我们可以在全部人类的早期发展史中追寻这一原则的踪迹，而那些至今还保持着部落制度的原始形态以及抵抗“自然”这个继母的最原始的手法之种族，把这个原则保持得尤为完好。如爱斯基摩人、阿留申人、火地岛[①] 的居民以及几种山岳部落都是。我们研究原始人愈深入，我们便愈相信：即使在无足轻重的行为中，原始人在过去、在现今都是把他自己的生活认同于部落的生活。

如此，善恶概念之进化并不是以各别的个人所认为是善或恶为基础的，而是以全部落所认为善或恶者为基础。这些概念自然随时代与地方而变异；而且有些准则，如为着使可怖的自然力（火山爆发、海上风浪、地震）息怒而用活人作祭品之类，是极其荒谬的。然而这样的准则一经部落确立，个人只有遵从，即使遵守对个人而言是难以承受的。

一般说来，原始蒙昧人是把自身认同于其部落。如果他

① 火地岛：南美洲南端的群岛，有三个勤苦的蒙昧人部落在岛上居住。

做了一件行为会使他的部落遭受害者的诅咒或“大群”先人的复仇，或某种动物部落，如鳄鱼、熊、虎等的复仇，那么他就会感到真正的痛苦。“习惯法”之于蒙昧人更甚于宗教之于近代人——“习惯法”构成了蒙昧人的生活之基础，因此个人为了部落的利益而自我克制（以及为了同一理由的各别的个人的自我牺牲）便成了常有的事。①

总之，原始社会越接近于它的最古形态，遵守“人人为全体”这一准则就越严格。像霍布斯与卢梭及其追随者这些思想家只因为完全缺乏关于原始人的真实生活的知识，才会断言道德是从一个想象的“道德公约”发端的，其他的人又说明由于“上天的启示”而出现的道德，是来自一个神话中的立法者。其实，道德的泉源在于一切高等动物，尤其是人所固有的社会性之中。

不幸，在部落制度下，“人人为全体”这一准则并不曾扩张到个人自己的部落以外。一个部落并无把它的食物分给其他部落的义务。而且土地是由各个不同的部落分配好了的，如在某一些哺乳类与鸟类中那样；并且各部落有其自己的渔猎地域。这样从远古时代，人便发展了两种关系：在同部落内的

① 见A.巴斯蒂安的《历史上的人类》第3卷，格莱的《两次远征的日记》(1841)，伦敦版；以及关于蒙昧人生活的一切可靠的记载。至于“诅咒”之威吓力量，见韦斯特玛克教授的名著。——著者

见韦斯特玛克的《摩洛哥的婚姻仪式》，1914年，伦敦版；及《摩洛哥之有条件的誓约的转移》〔在《纪念泰勒爵士的人类学论文集》内，1907年，牛津版，361—374页〕。巴斯蒂安的著作共3卷，1860年出版，3卷共1册。——英译者

关系及与其他部落的关系，在后一点上就酿成了一种引起争执与战争的气氛。而事实上，在部落阶段的人，已经试图并至今还在试图改善近邻诸部落的相互关系。当一个人走进别人的住处，他便要把携带的一切武器留在屋外，放在门口；甚至两个部落在战争时，他们也要遵守某些规则，即关于妇女汲水时所使用的井，以及挑水时走的小路的规则。然而一般说来，部落间的相互关系（如果未成立有近邻诸部落的联盟时）是和同部落内的关系全然不同的。并且在人类随后的发展中，任何宗教也无法消除"外人"这个概念。实则宗教常常成为深仇大恨的泉源，而随着国家的发展，这种仇恨日趋尖锐。其结果，双重的伦理标准发展起来了，这种双重标准在我们这个时代中仍还存在，以致引起了像最近的世界大战那样的惨剧。

最初，整个部落仅由一个家族所组成，并且如我们在现代所证明的，部落内的各别几个家族到后来才开始渐次出现，而这些家族中的妻子必须是从其他部落中娶来的。

我们还应该注意：各别家族的制度因为提供了积蓄家族财产的机会，导致了共产制度的解体。然而在以前的制度存在期间发展起来的社会性的需要开始采取了一个新的形态。在乡村中，村社便发展起来了；——在都市中，手艺人与商人的同业公会也产生了，由此产生出中世纪的自由城市。群众得了这些制度的帮助，便创造出一个新的生活体系，从中产生了一个新的结合形式来代替部落的结合体。

另一方面，人民的大迁移，与近邻的部落和种族之不断的侵掠，不可避免地要形成军人阶级；这个军人阶级随着和平的

乡村和城市居民渐次忘记了作战技术，便相应获得了越来越大的权力。同时，长老们，即部落的传统之保持者，以及积蓄着初步知识的自然界观察者以及宗教祭仪的执行人，为了加强他们在农民社会及自由城市中的权力起见，开始组织秘密社团。后来，随着国家的建立，军事的权力与教会的权力由于同在一个国王统辖之下，便结成了同盟。

然而，我们还应该说，不管上面所述的一切发展，在人类生活中从来没有一个时期，在其中战争成为生活的常态。一方面，战士们在互相杀戮，僧侣们在颂扬互相残杀；而另一方面，乡村和城市中的民众照常过着他们的日常生活。他们继续做他们惯常的工作，同时努力加强那些基于互助与互相支持，即基于他们从习俗得来的法典（习惯法）的组织。这一进程甚至在其后人民屈服于僧侣和国王的权力之下以后，也仍在继续。

毕竟人类的全部历史不妨看作是：一方面，各别的个人或集团为了征服尽可能多的群众而努力夺取权力；另一方面，群众，至少是男人们，努力维持权利的平等，抵抗那些夺取权力的行动，至少也要限制这等行动，换言之，就是努力在部落或部落联合体内维持正义。

在中世纪的自由城市中，特别在这些城市从他们的封建领主手里解放出来以后的几百年中，这同样的努力强烈地表现出来了。其实，自由城市便是有了公民权的市民对抗周围的封建领主的防卫同盟。

但是居民一点点地分为阶级这一事实在自由城市中也开

始表现出来了。最初，贸易是由整个城市进行的。因为城市制造业的产物和在乡村中购买来的货物，都是由整个城市经过它的信托人之手输出到外面去，而所获的利益完全归城市社会全体。然而后来贸易却渐渐从公共的变成了私人的，于是贸易不仅替城市增加财富，而且开始替个别私人、自由的商人增加财富——特别是在十字军东征把活跃的贸易带到东方[1]以后。一个银行家的阶级开始形成了。在需要时，先是贵族骑士，后来城市也同样向这些银行家要求贷款了。

如此，在每个一度自由的城市中，一个商人贵族阶级开始发展起来了，他们把城市掌握在自己手中。当教皇或皇帝竭力想占有某一个城市的时候，他们便时而帮助教皇，时而帮助皇帝；再不然，便去援助那些有时得着富裕商人帮助，有时得着贫穷市民支持，要来占领这种城市的王侯。这样便为近代中央集权国家准备好了条件。当欧洲为抵抗九、十、十一世纪间摩尔人[2]入侵西班牙，十三世纪蒙古人入侵俄国，十五世纪土耳其人入侵欧洲，不得不实行自卫时，这一权力集中的过程就完成了。那些在它们自己中间常起争端的城市及孤零零的小公国证明它们没有力量来抵抗这样大规模的侵略。于是小的单位屈服于大的单位的过程，以及国家权力集中的过程，在形成大的政治国家时达到了顶点。

不用说，社会生活中这样的根本变革，以及宗教的起义和

---

① 指地中海东海岸诸国和岛屿——日译者(平林初之辅等的译本)

② 摩尔人：非洲北部滨海的民族之一。

战争，在不同时期各国道德概念的全部结构上，打下了它们的印迹。将来会有人来作一番广泛的研究，把道德的进化与社会样式之变革连结起来探讨。然而此刻在这里我所要讨论的范围中，伦理学(即道德概念与道德学说的科学)是常常和另一种科学——社会学(即社会生活与社会发展的科学)一致的。因此为了避免两个领域的混淆，我最好先来指明何种题目是限于伦理学范围以内的。

我们已经知道在一切人类(甚至在最低的发展阶段的人类)中，以及在一些群居的动物中，已经有我们所称之为“道德”的某些显著的特征存在。我们还可以在人类发展的一切阶段中看出社会性及群居本能，而且各别的个人也常常表示准备去援助他人，有时甚至不惜以他们自己的性命去冒险。由于这样的特征有助于社会生活之维持与发展，而社会生活又保证着所有人的生命和安乐，所以从远古时代以来，人类社会便把这种品质视为不仅是可取的，甚至是必须具备的。原始人部落的父老、巫师、沙门① 以及后来的教士和僧侣们都断定：人类天性的这种品质都是由神秘的自然力(即由诸神或由一位宇宙的创造者)所发出的“从上天来的命令”。然而就在极其遥远的过去，特别是从科学振兴时期(二千五百多年以前始于希腊)以来，思想家们便开始考察道德感情与道德概念之自然的起源这一问题了——这些道德感情抑制人们，教他

① 沙门(Shaman)：这个名称是用来称呼亚洲北部民族中的术士。别人以为他们能够和自然界的神秘力量发生关系，他们还可以用咒语和舞蹈治病除灾。

们不要去做不利于亲属的邪恶行为，并且一般地抑制那些倾向于削弱社会机体的行为。换句话说，他们努力要找到一个自然的解释，以说明我们通常称之为道德的，而且认为在任何社会中都是毫无疑问地是可取的人类天性的因素。

看来在远古时代已有人作过这样的努力，因为在中国与在印度，我们都可以看到这种努力的痕迹。然而只有从古希腊以来所作的努力才采取了一个科学的形态而传到我们现代。在当时，历四个世纪之久，有一整个系列的思想家（苏格拉底、柏拉图、亚里斯多德、伊壁鸠鲁以至后来的斯多噶学派）对于下面诸问题曾加以深思的与哲学的考察：

“在一个人心中那些和他的激情相对立，而且常常阻遏这种激情的道德原则是从何处而来？

“在那些否认生活的道德原则的人中，也流露出认为道德原则是强制性的感情是从何处而来？

“这是否如现在有些著作家所主张以及过去某一些否认道德的人所时时宣称的那样：这仅仅是我们的教养的结果，一个我们所不敢背弃的结果？

“再不然，人的道德良心是否就是他的本性所造成的？如果真是这样，它会不会是千万年中人的社会生活这一事实发展而来的？

“最后，如果这个推测是不错的，那么应不应该鼓励和发展这一道德良心呢？或者最好是去把它铲除净尽而鼓励那种截然相反的自爱（利己主义）的感情（它认为否定一切道德是可取的）的发展？或者可不可以把否定这种道德当作发展到

高水平的人的理想?”

这些便是二千多年来人类的思想家孜孜以求解决的问题,这些思想家时而提出倾向于这方面决定的答案,时而提出倾向于那方面决定的答案。这些研究导致了一种特殊的科学——伦理学之形成,这科学一方面和社会学,另一方面又和心理学(即研究人的情感的和心智的品质的科学)有密切的关联。

在伦理学中,上述一切问题毕竟可以被归结为两个根本问题——伦理学旨在:一、确立道德概念和道德感情的起源;二、确定道德之基本原则,并且照此方式完成一个适当的(即是能够适应它的目的的)道德理想。

各国思想家都曾努力而且至今还在努力于这两大问题的解决。因此在阐述我自己在这些问题上的结论以前,我先要来把各学派的思想家所达到的结论考察一番。

现在我就要来从事这项任务,我还要对正义这一概念的发展予以特别注意,因为如果我的见解不错,正义是一切道德的根子,而且构成道德哲学的所有结论的出发点——虽然这一点大多数论述伦理学的思想家远还没有承认。

第五章　古希腊道德学说的发展

古希腊人的道德概念——诡辩学派的道德学说——苏格拉底——柏拉图——亚里斯多德——伊壁鸠鲁——斯多噶学派

在前章中我们已经看到最原始的人也发展他们自己的社会生活方式，使自己小心维护的习俗与传统进化——他们自己的何者为善，何者为恶，以及在各种情形中何者不当行，何者当行的概念。总之，他们使他们自己的道德，自己的伦理进化。

这种行为规则的一部分是置于习俗的保护之下。某种行为要避免，因为这是“错的”，或者“可耻的”；这样的行为会显示一个肉体或性格的弱点。然而还有更加严重的作奸犯科和更加严厉的法规。犯了这等法规的人不仅表示出他自己性格的不可取的特点，而且还损害到他的部落。而部落的福利受到“大群”死了的祖先的监管，如果有人破坏了这些世代建立起来的行为规则，那么死了的祖先便要来复仇，不仅是对那个违犯了他们所定下的规则的人，而且还要对容许那个人来破

坏老传统的整个部落复仇。①如我们在第三章中所说的，动物界扶助善的及正义的成员，而用尽各种方法去干预恶的及不义的成员。然而如果整个部落都参加了一桩恶行，那么自然界的力量便来干预，这些力量的化身就是和死了的祖先相沟通的善的或恶的生物。一般说来，每一成员都是与他的部落认同的，而认同的程度原始人远胜于文明人。在一切原始人中已存在(从历史上可以知道)而且至今还存在的氏族复仇中，每一个人是为全体负责的，而全体是对于他们的每一亲人负责的。

因此，习俗(即依照已经确立的传统生活这种习惯，对于变化的恐惧，以及思想的惰性)起着维护社会生活的确立了的规则的主要作用。但偶然的偏离总是可能的，为了完好地保存已确立的生活方式，父老们、先知们、魔法师们便求助于恫吓手段，他们拿祖先的复仇以及充塞于天地之间的各种精灵的复仇来恐吓破坏习俗的人。山岳、森林的精灵、雪崩、大风雪、洪水、疾病等，一切都起来保卫被破坏了的习俗。而为了使亵渎了这种法规和习俗的人常生害怕报应之心，便建立起意味着对自然力的崇拜的神圣礼仪，对这种力量供奉牺牲，并举行各种半戏剧化的祭典。②

---

① 关于原始人对于保护生者的“一大群”死了的祖先之信仰，爱理·雷克吕斯在他的《原始人》一书内描写得很出色。——著者

② 有些美洲考古家把这些祭仪叫做“舞蹈”；实则这些祭仪有比单纯娱乐更深刻的意义。它们是用来维持已确立的渔猎的习俗，以及全部落的生活方式。——著者

道德就这样被置于神化了的势力的保护之下，而对这种势力的崇拜便演化为宗教，宗教即认可和加强道德概念的东西。①

在这样的气氛中，人心中的道德因素是极其密切地和神话及宗教交织着的，因而极难把它和从来自上天的神秘律令，而且一般地极难与宗教分开。仗着这一点，道德与宗教之连锁得历久存在至于今日。

古代希腊人和所有的原始人一样，有很长时间都把各个天体及自然界的可怖现象想象成一群具有人形的、伟大的神明，他们不断地干涉着人们的生活。在《伊利亚特》② 中，留下了当时的一个非凡的纪念碑给我们。从这作品中，我们可以明白那时代的道德概念是和今天在多数蒙昧人中所发现的其性质是相同的。

违背了当时所承认的道德便要受到诸神的惩罚，每位神明都是某种自然力的具有人形的化身。

然而在古希腊，当许多人长期滞留在这个发展阶段时，早在《伊利亚特》所描写的时代（即纪元前约七世纪及六世纪）后数百年，已有思想家要把人类道德概念的基础不仅置于单纯

① 威斯特马克教授在他的以精通摩洛哥居民的知识以及关于原始人的丰富的文献之研究为依据的广博的著作中，曾指出："诅咒"在过去和在现今对于强制性的习俗与传统之树立有着何等重大的意义。一个人若受他的父母或全氏族，甚至有些与他毫无关系的个人（为了拒绝援助，或为了受过伤害）诅咒，那么他便成了肉眼看不见的精灵，祖先的阴影以及自然力的复仇的对象。——著者

② 《伊利亚特》：最古的希腊两大叙事诗之一，相传其著者为荷马。

的对神的畏惧之上，而且要置于对人自己的本性的了解之上：置于自尊之上，尊严的意识之上，对更高的心智及道德的目标的理解之上。

那些早期思想家分成好几个学派。有的企图用自然主义的方法（即通过研究自然界和通过实验，有如在现代自然科学中所行的）来说明自然界的整体，从而说明人类中的道德因素。有的却主张宇宙之起源及其生命是不能用自然主义的方法来说明，因为这个看得见的世界是超自然力量创造出来的。它构成某种东西、某种力量或“本质”的体现，这种东西、力量或“本质”是在人的观察所能达到的范围之外。因此人要了解宇宙，不能通过他从外部世界接收到的印象，而只能依靠抽象的思辨——“形而上学①。”

然而在这我们大家的肉眼所不能见，我们的悟性所不及的“本质”中，那个时代的思想家们却看到了“至上智慧”、“道”（或理性）、“最高意志”或“宇宙魂”的人格化，而以上这些，人只能通过对自身的了解来设想。不管那抽象的思想家、玄学家（形而上学者）如何努力来把这些性质加以神灵化，而且赋予它们以超人间的，甚或超自然的存在，他总是把它们当作像古代的神祇，有着人的理性及人的感情的形象和神态。他所学得关于这些品质及感情的一切，都只是从自己观察和对他

① 形而上学（或译玄学）一词，在希腊文的意义是“在物理学以外”，即是说，在物理法则的领域之外。亚里斯多德给他的著作的一部分取了这个名称。——著者

人的观察中得来的。因此,这个神灵的、超自然的世界的概念继续带有最原始的自然界的人化[①] 的痕迹。荷马诸神又回来了,只是在形态上更为神灵化而已。

然而我们必须说,从古希腊的时代至今,形而上学的哲学曾经有不少天份极高的追随者。他们不以关于诸天体及其运动、雷鸣、电闪、流星(陨石)或行星与动物的记述为满足,他们曾努力把环绕着他们的自然界当作宇宙全体来了解。从而他们对一般知识的发展作出了一个大贡献。甚至形而上学学派的最早的思想家也了解(他们的大功绩便在于此):不管我们对于自然现象的解释如何,这些现象总不能被看作某一些宇宙的统治者的专断行为。无论专断也好,诸神的激情也好,盲目的变故也好,这些都不能说明自然界的生活。我们不得不承认每个自然现象,无论是一块特殊的石头的坠落,一条小河的流动,或是一草一木、一禽一兽的生活,无一不构成整体的性质之必然表现,有生命的和无生命的自然界的总体的必然表现。这种现象都是自然界的基本性质及其(自然界)过去生活的不可避免的逻辑的后果。而这些法则是能够被人类心智所发现的。"形而上学者"鉴于这些事实,往往能预料到科学的各种发现,而以诗的形式把它们表达出来。而且实际上,由于宇宙生活的这种解释,有些希腊思想家,尽管他们是形而上

① "人化":法文本为 Humanisation,西班牙文本为 Humanizacion,英文本作"神人同形说",世界语本文本作"人格化"。自然界的人化,是将自然界一切事物均拟之为真实的人,以为其行为与人完全无异。中国从前的人对于自然界的概念也是这样。

学的，却早在纪元前五世纪，就说出了他们关于自然现象的那种假设，因此我们便可以称他们为近代科学的物理学与化学的先驱。同样在中世纪以及后来直到十八世纪，一些重要的发现是由这样一些研究家获得的，他们在阐释人的心智的，尤其是道德的生活时，固守着形而上学的，甚至纯粹是宗教的解释，而在研究物质科学时却又采用科学的方法。

同时，宗教开始获得更多的神灵的性质。在希腊，特别在毕达哥拉斯学派[①] 中，发生了关于创造宇宙生命的某种一般的力的概念，以代替从前关于各别的，形似人的神祇的概念。如此便生出了弥漫全世界的“火”(即“热力”)的概念，“数”(即运动的数学法则)的概念，“和谐”(即自然的生活中一种合理的本质)的概念；而在另一方面，产生了统治宇宙的“唯一的神”的概念。此时也有了有关“普遍真理”和“正义”的暗示。

诡辩学派　然而希腊哲学是不能长久地以这样抽象的概念为满足的。在纪元前四百多年，一方面出现了诡辩学派与无道德论者(不承认道德原则的强制性质的“享乐主义者”等等)；另一方面，出现了思想家如苏格拉底和柏拉图(纪元前五世纪)、亚里斯多德(纪元前四世纪)与伊壁鸠鲁(纪元前三世纪)。苏格拉底等人打好了伦理学(即道德的科学)的根基，这

① 毕达哥拉斯学派：指古希腊哲学家毕达哥拉斯的弟子们。毕达哥拉斯(纪元前 582 或 580—500?)，以“数”为宇宙的本质，万物的原型；他说世界之有秩序与“和谐”，正是由“数”的关系而产生。他又说，天是无数圆球体，居中者即是“中央之火”等等。

根基至今也未失掉它的重要性。

诡辩学派的普罗塔哥拉(生于纪元前480年左右)[①]的著作留存于今日的只是一些零星的断片,因此我们不能形成一个他的哲学的完整的观念。我们仅仅知道他对于宗教持消极态度,至于道德呢,他把它认作人类社会所建立的一个制度。依照他的意见,这道德是由一个特定时代中每一民族的各方面的发展来决定的。这便是各民族的道德原则不相同的原因。由此便得出结论:“善”与“恶”乃是相对的概念。

这种观念不独为普罗塔哥拉本人所主张,而且不久便在希腊形成了一个持这些观念的整个学派——诡辩学派。

一般说来,我们在古希腊找不到唯心主义哲学倾向;在希腊,主导因素是致力于行动以及意志的训练,社会生活的积极参加,以及心智强健、精力充沛的人的发展等等。对支配人的行为的神的信仰已渐次消失。古希腊(当时是由各小独立共和国组成的)的整个生活方式,了解自然界的渴望,由于旅行和殖民而对周围的世界越来越熟悉——这一切因素驱使人去伸张他的个性,否定习俗与信仰的威力,解放他的心智。与这过程齐头并进有科学的迅速发展。由于仅在数百年以后,罗马帝国存在时,特别是从亚洲移向欧洲的野蛮人的入侵以后,全人类的科学进步便告停顿,因而当时科学的发展便更加引人注目。科学处于后来这种停滞状态中,过了许多世纪。

由诡辩学派发端的思想运动不能长久固守着同样的形

① 普罗塔哥拉(约纪元前485左右—411)。

态。它不可避免地引起了对于人——他的思维，他的感情，他的意志和他的社会制度——以及对于宇宙，即对于一般的自然界的整个生命作更加深刻的研究。在研究中，诡辩学派对于道德问题的肤浅的态度不再能使深思的人们满足了。另一方面，各门科学的发展把人们从对于宗教与习俗的奴颜婢膝的服从中解放了出来，从而促进人通过实验的知识来培育道德原则，其方法要比诡辩学派用他们的辩证法所能达到的更要透彻得多。

这一切加在一起，便把那种单纯否定的哲学推翻了。

苏格拉底(前469—前399)　苏格拉底以真正的知识的名义出来反对诡辩学派。他也同样具有他们的革命倾向，然而他为给道德的基础寻求比诡辩学派的表面的批判更为强有力的支持。他在宗教上、哲学上都是一个革命家，他把一切事物都交与人的至高无上的理性以及人能达到的在理性与各种感情、激情之间的内部和谐的境界上。此外，苏格拉底当然没有"否定美德"，他不过把"美德"解释得极为广泛——把它当作在心智发展中，在艺术中以及在创造性工作中趋于娴熟的能力。要达到这个目标，首先知识是必要的：这与其说是科学的知识，不如说是对社会生活与人际相互关系的理解。他教导说，美德不是神的启示；而是对什么是真正的善，是什么使人能自己生活而不压迫别人而且公正地对待他们；是什么使人能为人为社会服务而不仅是为他自己服务的固有的理性认识。没有这种认识，社会是难以设想的。

柏拉图(前427—前347)　苏格拉底的一个弟子柏拉图把这些想法解说得更完整，而且以一个唯心主义的道德概念把它们神灵化了。虽然他的思维方式是形而上学的，但他的研究却更深入到道德的本质。如果我们不想把柏拉图的主要想法用抽象形态表达出来而单以它们的本质而论，那么，我们可以把他的学说列成下列公式：善与正义的原则是包含在自然界本身之中。在宇宙生活中，固然有许多恶与不义存在着；然而同时，一切善的基础也就打下了。柏拉图力求昭示并把它的全部威力表现出来的正是善与正义这个因素，以便使它成为人类生活的指导原则。

不幸的是柏拉图不去走当时在希腊已经指出的道路，不去说明道德的基本原则以何种形式从自然界本身的生活中，从人的社会性中，从人类智慧的本性中，从固有的智慧以及由社会生活所发展了的智慧等等中产生出来，他反而在宇宙之外，在那个成为在宇宙生活结构的根基上，但又不曾十分明确地在这一结构中表现出来的"观念"中，去寻求道德的基础。

关于柏拉图的抽象的思想虽有无数的解释，然而要抓住他的哲学的本质，却很困难。不过我们说，这个希腊大思想家深刻理解人类生活和作为整体的自然界生活之间的紧密联系，从而发现要像诡辩学派所做的那样，仅仅从力求个别能被接受的东西入手来阐释人心中的道德因素，那是不可能的。他尤其不能单单因为道德在各时代、各地所取的形态不同这一事实，就以为道德是社会生活的偶然的产物。最好问一问

自己(也许他自问过了):虽然人被引导去致力于追求对他本人是可以接受的东西,他却达到了在各时代各民族中毕竟相似的道德概念,因为这些概念都以为所有人的幸福是可取的——这是怎么发生的呢?为什么归根到底,个人的幸福要和大多数人的幸福认同?为什么没有后者,便不可能有前者?是什么使人从一个自爱的生物变化成一个能顾念到他人的利益并往往为了他人而牺牲自己的个人幸福,甚或自己的生命?

柏拉图既然是苏格拉底的一位弟子,便不能再把善的概念的起源归之于诸神的启示:雷、日、月等等,即归之于赋有人的属性的自然力。另一方面,因为当时对人类社会的认识还在极幼稚的状态,他在社会性及公正的意识的逐渐发展中寻求到善的解释,像我们现在寻求到的那样。因此他便在"观念"中,在遍于全宇宙,从而也遍于人间的某种抽象的事物中寻求到善的解释。"凡在这个世界中表现出来的东西未有不是已经隐含在全体的生活中的,"——这就是他的基本思想——一个完全真实的哲学思想。然而他并没有把这思想推到它的终极的结论。看来他似乎应该达到下面这一结论:如果人类理性在"生活的法则"中去寻求善、正义、秩序,它这样做是因为所有这些因素都是包含在自然界的生活以内;他应该得出结论:人的心智从自然界中汲取它的关于善、正义、社会生活等的原则的概念。然而柏拉图并不这样做;他虽然努力想摆脱他的诸先辈的错误,他却得出这样一个结论:人探求比日常生活更高的某种事物,即探求善与正义是不能在自然界中找到它的说明和它的基础的,这种说明与基础只有在我们

的知识，我们的知觉和我们的经验的界限之外的某种事物——即在普遍观念内才能找到。

因此我们很容易明白：后来的新柏拉图派及更后的基督教如何利用这个如此卓越，如此能激发人的希腊思想家的结论，首先来建立神秘主义，其次来证明一神论，而且说明人心中一切道德因素决不是来自社会感情及理性的自然的发展中，而是通过天启，即一个“最高的神”从上面给予的灵感。

同样，我们也容易明白柏拉图既不曾考虑过有把道德建立在社会生活的事实上的必要，（这样做就大概会引导他承认人类的平等）——也不曾浸沉于下面的一个观念：“一切道德学说若与社会制度不相容，则都是无能为力的”；因此，他便和他的前辈一样在他的《共和国》中，把建立在一些阶级征服另一些阶级的基础上，甚至建立在奴隶制与死刑基础上的“阶级共和国”当作一个理想的社会制度来描写了。

这也说明了为什么在从古希腊到培根和斯宾塞的时代的人的道德概念的发展的科学，即伦理学的全部历史中，关于道德起源于人和自然之外这同一个基本观念，是如此普遍流行。

诚然，柏拉图的前辈，某些诡辩学家也曾达到过现象的自然的解释。就在那样早的时代中，他们已经努力用机械的原因来说明自然界的生活，恰如今天“实证”哲学对于自然界的生活的说明那样；有些诡辩学家甚至把道德概念当作人生理构造的必然的结果。不过当时人类的科学知识不足以使这种对道德的阐释成为可以接受的，因此许多世纪以来伦理学都

依然留在宗教的保护之下。只有到现在，才有人开始把伦理学建立在自然科学的基础之上。

由于当时对自然界之研究仅取得很小的进步，所以柏拉图的学说自然最为大多数有教养的人所欢迎。大概它和从当时佛教已经相当发达的东方传来的新的宗教的影响颇为调和。然而单是这些情形还不足以说明柏拉图的影响——一种持续存在到现时代的影响。问题在于柏拉图把唯心主义的道德观(即道德之唯心主义的解释)引入了伦理学。在他看来，"心灵"便是理性、感情、意志三者的混合，由此又生出了智慧、勇气与激情之节制。他的理想是——爱、友谊。然而爱在当时比现今所含的意义更为广泛，柏拉图所说的爱不仅是两个生物的相互眷恋，而且还是建立在个人的欲望与社会的所有其他成员的欲望之间的一致性的基础上的社会性。他的爱也就是我们现在所说的社交性、相互同情、即可以由我在前面所举的从动物生活和人类生活中见到的事例而看出来的，浸透全生物界，而且是和自我保存的本能一样，为生物的生活所必需的条件那种感情。柏拉图不知道这一点，然而他已经感到所有渐进的发展(即我们称之为进化)的根本因素的重要性。

进一步说，柏拉图虽然不了解道德的发展中正义的重要性，然而他却以这样的形式把正义表达出来，使得后人不禁惊讶：为什么他以后的思想家不把正义当作伦理学的基础。因此，在后人认为是青年柏拉图的作品，《对话录》的《亚尔西比亚提斯篇》中，苏格拉底使得亚尔西比亚提斯承认，虽然人们

能假定为着正义而进行拚死的战争，但实际上他们是为了他们以为对自己最有好处的东西而战。公正的东西总是美丽的；它总是善的，就是说，总是合时宜的；所以不可能有"比公正的，光荣的、善的和合时宜的东西更伟大的东西了"。①

还有一件有趣的事不妨一提：当柏拉图在他的同一篇《对话》中借苏格拉底之口② 说及心灵及其神性的一面时，他以为心灵中"与智慧及知识有关系的"那一部分（即理性，而非感情）是"神性的"。他又让苏格拉底说了下面的话，来结束他的这篇对话："如果你的行事是明智的、公正的，那么你和国家的行事便是合乎神的意志。"而且"你将只看到光明的、神圣的东西"。（即是只看到那个赋予心灵以力量的理性）而且"在那方明镜里，你将看到并认识你自身及你自己的善。"（《亚尔西比亚提斯篇》，第134节，507页）

柏拉图在他的《对话录·会饮篇》中更肯定地谈到正义及一般的道德，在他描写的会饮中，出席的人对爱神"爱洛斯"大加赞颂。这自然不是在这篇《对话》的第1部分，即有关爱神的一些老生常谈的部分；这是在第二部分，即记叙苏格拉底和诗人兼戏剧家的阿伽通的谈话那部分中。

那位诗人说，爱洛斯的诸美德是他的正义，他的节制，他

---

① 《亚尔西比亚提斯篇》，118页。——著者

本杰明·乔韦特翻译的英译《柏拉图对话录》1892年第3版，伦敦及纽约，484页。——英译者

亚尔西比亚提斯（前450—404）：雅典的将军和政治家，苏格拉底的弟子。

② 柏拉图著书，往往伪托为其师苏格拉底与人问答之辞，名为《对话录》，其实是柏拉图自己的见解，并非苏格拉底本人的言辞。

的勇气，然后是他的爱美心：他不能够忍受任何丑恶。他便是"消除人际的不睦，而使爱充塞人间；……带来礼让，而逐去无礼；永远施与仁爱，而从不带来不仁"等等的神。(《会饮篇》，第197节，567页)①

在同一篇中，柏拉图又借苏格拉底之口来断定，而且证明爱是不能与善和美分开的。苏格拉底在《会饮篇》中说，爱"产生于肉体的或心灵的美中"。②爱极力依恋于善与美，由此归根到底，爱就成了对善与美之探求。"……一种形态的美是和另一形态的美相近的……"。一个人若认识到这一点，他"将成为一切美的形态的爱好者；下一阶段，他将认为心神之美是比外部形态之美更加高尚"，依此他将会去省察在于履行他的义务中所有的美；于是他会了解："各种形态的美都是同一个东西，"这样，形态的美对于他已不再是那么重要了。柏拉图说，一个人到了对美的阐释的这一境界，"将认识到神奇的美的性质，……这神奇的美是永久的，不会生长，也不会衰败，没有盈也没有缺"，而是在其所有部分中，在所有时代，所有方面，所有地方，对所有人来说"绝对不会减少，不会增大，不会变化"。柏拉图接着说：这个美不会是包含在其他任何物中的

① 1922年版Chambry译的法文《柏拉图全集》中，《会饮篇》的译文与英译文稍有不同："……这是他，他使人得到和平，海得到平静，风得到静寂，焦虑得到安睡。……他教我们以温柔，他驱走了粗野；他给我们以仁爱，他拿走了恶意；他有利于善人，为智者所称许，为神所赞叹。……"(《会饮篇》，第19节387页)

② 法译本，"……这是精神上、肉体上、美的产物。"

某种东西，不会是“存在于例如某一动物中，在上天，在地上或任何其他地方”的某种东西；而是“独立存在，自我包容”的“绝对的，个别的，单纯的”某种东西，说到这里，他算是达到了唯心主义的最高程度了。（《会饮篇》，第211节，581页）①

这便是柏拉图的唯心主义，因此无怪乎它至今还有信从者了。它一方面替那些至今在《伦理学》中还是多数派，而且

① 苏格拉底转述一个女子狄奥蒂美（一说这女子是柏拉图捏造出来的人物，另说真有其人，或说她是一个女尼，又说她是毕达哥拉斯信徒之一）的话。法译本《会饮篇》第28节：“无论什么人若想循真正的道路达到这个目的，就应该在他青年时代开始研究美的形态，首先，如果他得到很好的指导，他就应该只去爱一个单独的形态……然后，他会观察到任何形态的美都是其他一个形态的美的姊妹；实则，如果他同意去研究形态之美，他一定会看到一切形态之美都是二而一的，都是相同的这一事实。当他相信了这个真理，他就要成为爱一切美的形态的人，而把他从前对于某一个单独形态之美的爱认为没有什么价值，只应予以蔑视的东西而抛弃它。其次，他会以为心灵之美是比肉体之美更可宝贵的，因此一颗美丽的心灵（纵令这心灵是在一具并不动人的肉体之中）便足牵系着他的爱、他的关心……由此他又会去观察行为及法律中的美，见到在各种情形中美的本身总是同样的，由此他便把形态之美看作无足轻重的了……”又第29节：“那个至此还在这条爱的路上探求的人，在这样一个正规的阶段中去省察美的东西之后，就会突然看到一种带有不可思议的性质的美，这美便是他以前的一切工作的目的，这是永久的美，她（指美）不知道生，也不知道死，既不会增长，也不会减少；她并不是在这方面算得美丽，而在那方面算得丑恶，她并不是在这一面目下算得美丽，而在另一面目下算得丑恶的；她并不是在这个时代中算得美丽，而在那个时代中算得丑恶；她并不是在这个地方算得美丽，而在那个地方算得丑恶；她并不是对于这些人算得美丽，而对于那些人算得丑恶的。在他的眼里，美并不是一个面貌、一双手、一个身体，也不是一个理性、一个科学，也不是存在于其他物体中（例如在一只动物中，在地上、在空中，或在任何其他物体中）的东西，美是存在于她的本身之中，凭她自身而存在的。她是单纯的、永久的，一切美的东西都享有这个美，然而它们的生或死不会使得她有什么增大或减少，也不会使她起任何变化。……”（329—400页）

一口咬定人的任何行为都是“为了图自己的快乐”(恰如在柏拉图以前的诡辩学派，柏拉图以后的伊壁鸠鲁及其追随者所主张的)的“幸福论者”这一人数众多的学派开辟了道路。不用说，柏拉图所理解的“快乐”，并不是半人半兽的享乐这一狭隘意义上，而是在《对话录·懈怠篇》和《会饮篇》中，他所规定的意义上。但是另一方面，柏拉图引入了“心灵”与“美”的概念，当作一个在某种意义上包含在自然界之内，而又超乎自然界之上的东西，因而他又给宗教伦理哲学打下了基础，所以他至今还是一般宗教的思想家的宠儿。他是他们的先辈。然而值得注意的是他的关于自然界和自然界中的道德美之高层次的概念(这个概念的价值至今还不曾被宗教的和非宗教的伦理学两者所充分领会)使得他既不同于前者，也不同于后者。

在柏拉图的后半生中，他受毕达哥拉斯派的影响，在叙拉古的暴君狄俄尼索斯[①] 的帮助之下，企图依据他在他的著作《政治家》和《法律》(这是心神已经衰颓的产物)中所阐述的方案建立一个国家。那时候，他已不再是在他的生涯与学说的前半期那样的理想主义者了。据他的伟大的仰慕者之一，弗拉季米尔·索洛维约夫[②] 所愤激地指出的，柏拉图在他的(理想)“国”中，不仅保持奴隶制度，而且主张对眼见他人犯罪而

① 狄俄尼索斯(前 430—368)：古希腊城市叙拉古的一个暴君。

② 弗拉季米尔·索洛维约夫(1853—1900)：俄国哲学家和神秘主义者。他与欧洲理性主义思想相对抗，试图把宗教哲学、科学和伦理学在一个统一的基督教范畴内综合起来，也就是在教皇领导下把东正教和天主教教会联合在一起。

不告发的奴隶，以及对于犯有不尊敬已确立了的宗教之罪的一般市民，处以死刑。这样，他是在号召人们去犯当他的老师苏格拉底由于同样的宗教的偏执而被处死刑时，曾如此强烈地激起他的愤怒的罪恶。柏拉图曾如此美妙地宣扬过“爱”，然而这也不能阻止他去赞许这种罪恶。后来基督教教会不顾其创始人的爱的福音，也犯这同一种的罪恶。

亚里斯多德（前 384—322）　亚里斯多德的学说在对道德之自然科学的理解与形而上学的理解两者之间占着一个中间位置。

亚里斯多德不像柏拉图那样在至上理性或普遍观念中去寻求道德概念的说明；他只在人类的实生活中：在他们对于幸福及对他们有好处的事物的追求中——以及在人类理性中去寻求道德概念的说明。他教导说，在这种追求中，有两种基本的社会美德进化了；它们是——友谊，即对我们的同胞的爱（我们现今应称它为社会性）与正义。不过他所了解的正义，不是权利平等之意，这在后面我们便可明白。

因此，在亚里斯多德的哲学中，我们初次遇到了人的理性之自足性的学说。他和柏拉图一样，也以为理性的泉源是神性。然而这个神性虽是“理性及宇宙中的运动”的泉源，它却并不干涉宇宙的生活。一般说来，柏拉图力求确立两个各别的世界的存在：即感觉世界（这是我们通过感觉而知道的）与超感觉世界（这是我们的感觉所不能接近的），而亚里斯多德则力求把这两个世界结合在一起。在他的学说中，没有信仰

存在的余地，他并且不承认个人的不朽。亚里斯多德教导说，我们只有通过了解宇宙，才能真正地理解我们的生活。①

他在实生活的事实中看到了人的道德概念之基础。人人都在努力求得最大的幸福，幸福是使生活成为“合适而且无所缺乏”。粗野的群氓在享乐中求幸福，而开化了的人却在更高层次的东西中求幸福：不在柏拉图所说的“观念”中，而在“一个依理性，或者至少不是逆理性而行的心灵及行为的动能”中。②“人的主要的善”是“一种合乎美德的心灵的动能”而且还得加一句，是在人的整个生命历程中的——“一种结合着动能的积极的美德”。幸福是通过一种与正义的要求相合的生活而达到的，而这种生活比什么其他东西都更美丽：它是和上述的好处与健康以及“我们得其所爱”这一境界结合起来的。(《伦理学》，第1卷，第7—8章，17—20页)③

① 《伦理学》第1部。——著者

② 引自亚里斯多德的《尼可马亥伦理学》。英译者在此借用R.W.布朗的译文，见波恩古典丛书，1853年伦敦版，布朗用“能”这个词时曾有如下的解释：“它含有一种活动”一个与潜伏状态相反的“发动状态之意”(第2页脚注)。——英译者

③ 我在这里用“幸福”这个 词。然而读者请记着：词的意义本来随时会变更的。亚里斯多德所说“福善”就是功利论者称作“至上善”或“幸福”的。——著者

这个脚注，英、法、德、西班牙等译本均删去，仅世界语本还留着。法译者加注说，俄文原本因为要保存亚里斯多德的原词而且未解释词义，所以这里还有一个脚注。然而我们既把亚里斯多德的原词译作幸福，那么俄文本的脚注便无译出之必要了。按亚里斯多德的Eudemonia，中文译为“福善”。世界语本创造了一个新词Beato，又在这词的后面加注道：“我们现在叫做最大幸福”。我在这里则一律译作“幸福”。

亚里斯多德接着说："然而对于幸福这个词似乎还需要加上外部的善才完整，"其中包括"朋友、金钱、政治势力、高贵门阀、优秀子孙，还有美"。没有这"外部的繁荣"，幸福是不完整的。（第8章，第12节，20—21页）在分配幸福时，机遇也起作用。不过"只要通过教育和关心，使每一个并非无力行美德的人得到幸福是可能的"。（第9章，第3节，21页）因为甚至连人的心灵中不合理的部分（即我们的激情）"在某种意义上也分享有理性"，（第13章，第13节，31页）一般说来，亚里斯多德承认在个人的发展中理性有其极大的重要性；理性的功用是抑制各种激情；由于理性，我们才能了解：对社会福利的追求要比满足个人一己的冲动的追求能给予人们以高得多、多得多的"美的幸福"。

从这些摘句中可以看出亚里斯多德不去从由上天而来的启示中寻找人的道德概念的基础，他把这些概念归之于那个寻求最高的满足与幸福的理性的决定，而且他明白个人的幸福是和社会的幸福密切相关的〔他用"国家"这个词，指的是一个组织起来的社区〕。因此，亚里斯多德是后来两个学派的先驱：一个大学派是把人类道德本能、道德感情及道德行为解释作追求个人幸福的"幸福论者"；另一派是始于边沁与穆勒以至斯宾塞的现代"功利论者"。

毫无疑问，亚里斯多德的《伦理学》，以它的形式，以它的每一个别思想之细密的发展而论，正如他的其余科学的和政治的著作一样，是古希腊的发展的一座丰碑。然而在他的《伦理学》中也和在他的《政治学》中一样，他对于我们现在称之为

“机会主义”的大加赞扬。他的有名的美德之定义就是这样：美德乃是“一种习惯伴之以在相对的中庸中作的深思熟虑的选择，由理性作出界定，就像由谨慎的人作出界定那样。它是在过与不及两种不良状态之间的一种中庸状态”。（第2卷，第6章第10节，45页，及第1卷，第8章）

他的正义之概念也是如此，①虽然亚里斯多德在他的《伦理学》中专有一章讨论正义，他也以他界定一般的美德的同样精神来界定正义，就是说，他把正义也界定为两极之间的中庸，他所理解的正义不是一条人际平等之原则，而是在非常有限的意义上。②

这种正义观是特别值得注意的，因为他把正义当作一切美德中之最大者。“而且无论黄昏星或晨星都没有这样令人赞叹。”

“从正义可以理解所有美德”，当时曾有这样的一句谚语。毫无疑问，亚里斯多德了解正义在道德上的重要性，因为他教

① 他在《论正义及不义》中如此说：“然而我们必须研究正义及不义这个问题，看它们与什么样的行为有关，正义是什么样的中庸状态，以及公正（即正义的抽象原则）是在什么样的东西之间的一个中庸。”（第5卷，第1章，第1节，116页）——著者

② “看来，违犯法律的人似乎是不义的，而且凡是取走比自己应得部分要多的人似乎是不公平的人。”这样，正义这个概念同时含有合法的与公正的（对待人们的态度）的意义。他接着说：“然而法律涉及一切问题，其目的不是为人人谋共同的好处，便是谋有权势人的好处，或是谋最优秀的人的好处。”（第5卷，第1章，第6节，第10节，118—119页）由此，亚里斯多德的服从法律之正义观（即把正义视为对法律的服从）便导致承认人际的不平等，正如在一个建立在奴隶制基础上的社会中我们可以预料到的。——著者

导说：在一切美德之中，只有正义似乎是对于另一个人的善。(第5卷，第1章，第13节，120页)换言之，它是一种非利己的“美德”。①而且，亚里斯多德还正当地得出结论：“在其他一切不义行为中，把这类行为归之于某种具体的邪恶是可能的。”(第5卷，第2章，第3节，121页)②由此，我们可以推断出，他也了解任何我们认为恶的行为几乎总是证明为针对某一个人的不义行为。

同时，当亚里斯多德区别了两种不同的不义：普遍的不义(由违犯法律而成)与“特殊的不义”(由对人不公平的态度而成)，以及区别与此相应的两种正义时，他又承认另两种“特殊的正义”(“分配的”与“矫正的”)：“一种是关于平等或不平等的荣誉的分配，以及财富或任何可以分配于一个政治社团的各成员中间的物体的分配。”……“另一种是在人与人之间往来事项中起矫正的作用。”(第5卷，第8章，第8—9节，122—123页)对此，这个古代大思想家立刻接着说，在公平中，从而也是在正义中，应该要掌握好“中庸”。因为“中庸”是一个纯粹是相对的概念，他从而毁掉了把正义即真实地解决可疑的道德问题(在其中一个人徘徊于两个可能的决定间动摇不定)这一概念。其实，亚里斯多德并不承认“分配”中的平等，不过要求

① “……因此，不是美德的一部分，而是美德的全部；同样，和它相反的不义也不是邪恶的一部分，而是邪恶的全部(第5卷，第1章，第14节，120页)。——著者

② 除英文本外，其他各本译文为：“其他一切不义的行为都可以归之为一种邪恶。”

“矫正的”正义而已。①

这样，很明显，亚里斯多德生在存在着奴隶制的社会中，便不敢承认正义在于人人之间的平等。他把自己限制在商业的正义范围之内，甚至不敢宣告公平为社会生活的理想。人类不得不在有组织的社团中又过了两千多年，才有第一个国家（法国）宣告平等和自由与博爱一起成为社会生活的理想。

一般说，亚里斯多德在道德和政治问题上并不曾超越他的时代。然而在他的科学、智慧与艺术（第6卷，第3、第4、第7章）的定义中，他则是培根哲学的先驱。在他的“善”之各种样式以及乐趣的分类的讨论中，他是边沁的前兆。再者，他一方面了解单纯社会性之重要，只是把社会性和友谊及互爱混同

① 他又说：“从‘依其所值’这一说法，我们就可以明白这个；因为在分配中，正义应该依照某种价值的标准：这是大家一致的意见，然而各人所定的标准却不相同；那些倾向于民主政治的人便以自由为标准；那些倾向于寡头政治的人，便以财富为标准；〔其他的人，又以门阀为标准〕；至于那些倾向于贵族政体的人，则以美德为标准”（第5卷，第4章，第3节，第124页）。在总结他发表的所有支持这一观点的意见时，他得出结论：“我们这下已经说了，什么是正义的，什么是不义的。但是在决定这一点之后，我们便明白行正义是行不义与蒙受不义之间的一个中庸；因为前者过了而后者不及。但正义是一种中庸状态”等等。（第5卷，第6章，第13节，132页）亚里斯多德反复不倦地谈到这个问题，因此在第8卷，第7章，第3节（216页）中他写道：“与功绩成正比的平等，在正义中占首要位置，而量的平等则占正义中次要位置。”在《论正义与不义》一卷中，他甚至以下面的话来为奴隶制度辩护：“然而在主人与奴隶、父亲与儿童之间，公正却不是一样……因为抽象地说，世间并没有对于各人自身的不义；一项财产（指奴隶）和一个孩童〔只要他是在一定年龄之内〕既是父亲的一部分，那便是和父亲分不开的。没有人故意选择去伤害自己；因此，世间没有针对自身的不义。”（第5卷，第6章，第7节，134页）——著者

了，(第 8 卷，第 6 章)而在另一方面，他又是第一个明白大多数现代思想家所经常忽略的事实——这事实就是说到道德的时候，应该把两种美德区别开来：一种是我们有权利要求于一切人的，另一种是超乎普通人力量之上的英雄的美德。(第 7 卷，第 1 章) 正是这一品格(我们现在称之为“自我牺牲”或“宽宏大度”)推动人类前进，发展对美的事物的追求(亚里斯多德的伦理学所旨在发展的)。(第 9 卷，第 8 章，全章)不过，我们当然没有权利向每一个人提这样的要求。

这就是一个伟大但并不深刻的科学家的道德哲学，他是当时的文明中杰出之秀，在最近(从十六世纪文艺复兴时期以来的)三个世纪中他在一般科学以及伦理哲学上发挥过强大的影响。

伊壁鸠鲁(前 242—270)　柏拉图与亚里斯多德两人的学说就是这样代表了两个其道德观从根本上有些差异的学派。这两派间的争论甚至在它们的创始人逝世以后很久的时期中也不曾停止过。然而后来这些争论也就渐渐失去了它们的兴味，因为这两派已经一致承认人际的道德因素不是一个偶然的现象，而是在人的天性中有其深固的根基，而且在所有人类社会有它们共同的道德概念。

在纪元前三世纪中出现了两个新的学派——斯多噶派和伊壁鸠鲁派。斯多噶派和他们的先辈柏拉图及亚里斯多德一致，也教导说人必依其天性(就是说依其智慧及其能力)而生活，因为只有这样的生活才能给他以最高的幸福。然而如我

们所知道的，他们特别主张人类求得幸福，不是在追求诸如财富、名誉等等的外部的好处中，而是在追求某种更高的东西，某种理想的东西中求得幸福；是在发展为了个人自身、他的家庭以及社会的安乐的精神生活中，而且特别是在达到内心自由的境界中求得幸福。关于斯多噶派的学说，在本章稍后我还要来详细讨论。现在我只指出下面一点：斯多噶派虽然在他们的学说中排斥苏格拉底的道德的形而上学，然而继续着苏格拉底的工作，因为他们引进了使人能够区分享受生活的各种不同方式，而且能够探求在其更完美的和更属于精神的形态中的幸福的知识这一概念。我们在后面会看到，斯多噶派的影响是巨大的，特别是对后来的罗马世界。它为人们思想上接受基督教义作了准备工作，而且我们至今还感觉到它。这对于爱比克泰德（纪元前二世纪末及一世纪初）① 的学说来说，是特别真实的，爱比克泰德的学说的实质又为后来的实证论及现代自然科学的伦理学派所吸收。

和斯多噶派相反，诡辩学派，尤其是分子物理学的创始者德谟克利特（前470—380）② 和一般的昔兰尼学派③ 都把追

① 爱比克泰德：罗马哲学家，斯多噶学派的知名学者。著作不传。现在流传的只是他的弟子亚里安拉斯的记录。据说他生于纪元后50或60年间，死于120年左右。克鲁泡特金此处所记年代有误，应照后面改作“纪元后一世纪末及二世纪初”。

② 德谟克利特：希腊大哲学家之一，为原子论的倡始人。他的生卒年为“约前460—约前370”。各本均误，应改正。

③ 昔兰尼学派：倡享乐主义的小苏格拉底学派之一。其创始者为昔兰尼人亚利斯提卜，生于：390年左右。

求快乐、幸福看作人及任何生物的根本特性〔享乐说(Hedonism)这是从希腊文 Hedone(快乐)一词而来〕，然而他们没有足够地强调下面这一思想：对幸福的追求，会取种种不同的形态，从纯粹动物的自我满足到极端利他的自我牺牲；从狭隘的自身的愿望到具有广泛社会性质的愿望。而这正是伦理学的问题所在——即分析对幸福的追求的这些不同形态，指出它们将引向何方，它们中每一个形态会产生出何种程度的满足。生活在纪元前三世纪的伊壁鸠鲁极其忠实地这样做了；他精细地完成了幸福论这一学说，因而在当时的希腊——罗马世界极有声望。这是一种建立在追求幸福的基础上，但要求仔细选择达到这个目的的手段的道德学说。

伊壁鸠鲁教导说："一切生物所不自觉地追求的生活目标就是幸福"(也不妨称之为"快感")。因为他们一出世就已经要求得到满足，不愿受苦。理性与它完全无关：天性本身引导他们到那个方向。在这种情形下，理性与感情混淆了，而理性则受制于感情。总之，"快乐是幸福的生活的实质及目的——是第一位的和自然的善。"美德只有在引向那种善的时候才是可取的，而哲学①是通过推理给人以幸福生活的动能。

伊壁鸠鲁相当直截了当地说出他的基本思想，他也许是

① 在解说伊壁鸠鲁学说时，我是主要依据居友的杰作《伊壁鸠鲁的道德及其与现代学说的关系》(1917年，增订第3版，巴黎)。其中他透彻地研究了不仅伊壁鸠鲁的仅有少数著作，而且研究了那些在伊壁鸠鲁死后阐述他的学说的人们的著作。约德尔、冯特、包尔生及其他人对于伊壁鸠鲁的学说也作了很好的分析。——著者

有意的:“一切善的根源是口腹的快感。”他的反对者随心所欲地利用这句话来使伊壁鸠鲁学说声名狼藉。其实伊壁鸠鲁的意思显然是想说营养的快感是一切快感的出发点,由此后来才演化出一切卑下的以及崇高的感觉来 。这一基本的快感,渐渐地有了成千的变体,而转化成味觉,想象之快感——然而人类和一切动物所有的快感的出发点则是摄取营养时所体验到的快感。那些考察有意识的生活之最初几步的现代生物学家,尤其是考虑到后来的伊壁鸠鲁派的进一步解说时,会乐于赞同这一思想的。

伊壁鸠鲁说:“聪明和美丽的事物都是和这一快感有关的。”自然,这快感并不构成幸福的终极目的,然而可以把它当作幸福的出发点,因为没有营养,便无法生活。不过幸福是从快感的总和中产生出来的;其他的享乐主义者(例如小亚利斯提卜)并不曾把各种不同的快感充分地区别开来,伊壁鸠鲁却引进了一个各种快感的评价标准,这就是各种快感对于我们生活整体的不同影响。他教导说,即使是受苦本身,它也可能是有益的,可能引向善。这样,伊壁鸠鲁的伦理学要比单纯快感的伦理学高出许多:①它走上了边沁与穆勒在十九世纪所走的道路。

伊壁鸠鲁既指出人的目的不是求一时的心血来潮和激情的满足,而是完整的幸福生活,他又指明了达到这种幸福的道

① 许多学者(居友也在其中)已经很好地把这一点指明了。〔见居友的书,第3章,第1节,第4章和导言〕——著者

路。首先，一个人必须限制他的欲望，以小小的实现为满足。伊壁鸠鲁在他自己的生活中，常以得一块大麦糕与水为满足，所以在此他以一个最严格的斯多噶派的身份来说话。其次，人应该生活得没有内心斗争，与自己相处得十分和谐、完满。他必须觉得自己是在独立地，不受外部势力奴役地生活。①

人类行为的基础应该是那个给人以最高的满足的东西，然而求个人得益的这种愿望却不能作为这样一个基础，因为最高的幸福是经个人的愿望与他人的愿望两者之间的协调而达到的。幸福是对恶的摆脱。然而除非在每个人的生活与众人的利益相一致的时候，想摆脱恶是做不到的。生活给了我们这个教训；作为有理性的生物的人有能力利用这一经验的教训，要在引导到"这个一致"的行为与"这个一致"背道而驰的行为两者之间作出选择。社会的道德结构，即社会的伦理学便是这样地发展的。

伊壁鸠鲁断言美德本身或者在最确切意义上的没有私心的境界是不存在的，而道德的整体无非就是合理化了的利己主义(爱自己)；由这一断言出发，他得出了一套道德学说，就其结论而言，它在任何方面都不亚于苏格拉底甚至斯多噶派的学说。这一点现在已很容易明白。纯粹肉体的快乐并不包容人类的整个生活。这样的快乐是稍纵即逝的。此外还有个精神与心灵的生活，一种回想与希望的生活，记忆与先见的生活，它给人打开了一整个新的欢乐之园的大门。

① 见居友的书，第4章，第1、2节。——著者

伊壁鸠鲁同时还努力使人摆脱那种对赋有各种恶的品质的神的信仰所注入他们心中的恐惧，他试图把人们从对于死后生活如何可怖的骇怕中解放出来，从对“命运的势力的信仰，一种甚至得到德谟克利特的学说支持的信仰中解放出来。要把人从这一切恐惧中解放出来，首先必须使人去掉对死的恐惧，说得更确切一点，去掉对死后生活的恐惧。在古代这种对死的恐惧是极其强烈的，因为当时把死后的生活想象为在地底下黑暗中的睡眠，其时人还保存有一种类似良心的东西在折磨他。[①]伊壁鸠鲁一面又抨击赫格西亚斯[②]所宣讲的厌世主义(他的厌世主义和叔本华的厌世主义相似)，即由于看到世上的恶和苦太多而觉得死是可取的这样一种学说。

一般说来，伊壁鸠鲁的全部学说都是在努力谋求人的心智和道德的解放。然而它遗漏了一件重要的事：它并不曾提供高层次的道德目标，连为了社会的安乐而作自我牺牲这样的道德目标也没有提。伊壁鸠鲁不曾预见到诸如社会所有成员的权利平等，甚或奴隶制的废除这样的目的。举例说，勇气在他看来，不是在于甘冒风险，而是在于避免危险的能力。对于爱也是如此：一个明智的人必须避免热烈的爱，因为这种爱不含自然而合理的东西；它使爱降低为一种心理的幻觉，是宗

① 居友说，基督教许诺人们说，他们中间的选民不会居留在地底下的黑暗，而得登光明的天国，因此便起了一个精神上的完全的革命。人人都怀着被选的希望。——著者

② 赫格西亚斯：生于纪元前三百多年。古希腊哲学家，昔兰尼学派的一人。倡厌世说。

教崇拜的一种形式，而这是不能容忍的。他反对结婚，因为结婚以及随后的生儿育女会添很多的麻烦（不过他爱孩子），然而他对友谊评价很高，在友谊中人忘掉了他的私利。做一件使我们的朋友欢喜的事情，我们自身也得到了欢喜。伊壁鸠鲁身边总有许多朋友，而他的弟子则以他们的共同生活中的情长谊深的精神吸引了如此之多的追随者，以致他们的一个同时代人狄阿奇尼斯·拉宿斯① 所说"整座整座城市也容纳不了他们所有的人"。同时代的著作家们对于伊壁鸠鲁派之忠于友情赞美不止。

居友在分析了伊壁鸠鲁派的学说时指出在这一学说中有一个有趣的特色。初看起来，友情及为友人而作自我牺牲似乎是和自利的原则相矛盾（根据伊壁鸠鲁学说，一个合理地思维的人应该受自利的原则指导）。为了避免这个矛盾，伊壁鸠鲁的后继者把友情解释为一种建立在正义（我们要加上互惠或公平）的基础上的心心相印。这种心心相印是通过习惯来保持的。最初，这关系是通过相互的个人的快感产生的，然而这关系渐渐变成了习惯。爱也由此发生了，于是我们爱我们的朋友，并不去考虑他们是否对我们有用。伊壁鸠鲁派这样为友谊辩护，证明友谊并不和他们的基本原则——追求个人幸福——相冲突。

然而有了一个问题："对于社会整体，一个伊壁鸠鲁派应

① 狄阿奇尼斯·拉宿斯：纪元前三世纪的希腊历史家。著有《哲学家列传》。

取何种立场?"居友说:柏拉图在他的《对话录·哥尔奇亚斯篇》(*Gorgias*)中,已经表明过下面这一思想:自然界的唯一法则乃是强者的权利。在柏拉图之后,怀疑派及德谟克利特皆否认"自然的正义",当时许多思想家都承认社会生活的规则是由强力建立起来的,后来经过习惯而变得根深蒂固。

居友声称,伊壁鸠鲁实为表达那个为霍布斯及其后许多人所发展的思想之第一人;那思想就是:所谓"自然的法则"无非是"一个既不加害于他人之身,也不受害于他人之手的相互协议"……"正义自身并无价值:它只存在于相互协议之中;只要在一个彼此承担了既不加害于人,又不受人之害的相互义务地方,正义便可确立。"伊壁鸠鲁说:"这样的公约是由明智的人提出的,其目的不是在于避免去行不义的事,而是在于不致受到他人的不义行为所害。"而且事实证明:由于这种互惠性,在保护我们自身不受他人侵害时,我们也保护了他人不受我们的侵害,没有这样的公约与法律,社会便不可能存在。伊壁鸠鲁的一个追随者墨特洛多鲁[①] 说,那时候人类就会互相吞食。[②]

因此,从伊壁鸠鲁的全部学说中可以得出下面的结论:我们称之为义务与美德是和个人的利益相同的。美德是达到幸福的最可靠的手段;遇上拿不定主意怎样做才好时,最好的办

① 墨特洛多鲁:卒于纪元前 277 前。古希腊哲学家。他是伊壁鸠鲁的友人和伊壁鸠鲁学派中的著名学者。

② 见居友的书第 3 卷,第 2 章。

法就是走美德的路。

然而这一个美德甚至没有把人类平等的最起码的成份包含在内。奴隶制并不曾激起伊壁鸠鲁的愤慨。他自己待他的奴隶很好，然而他不承认他们有什么权利。人类平等他显然想也没有想过。许多个世纪过去之后，直到后来才有那些专心致志研究道德问题的思想家敢于把平等的权利，即所有人的平等，作为道德的口号来宣扬。

然而为着使我们对伊壁鸠鲁学说性质有个完整的介绍，我们必须提到：在伊壁鸠鲁的一个追随者，纪元前一世纪的罗马作家卢克莱修[①]的著作中，我们可以找到伊壁鸠鲁学说的最完整的阐述。卢克莱修在他的名诗作《物性论》中已经表明了渐进的发展，即进化这一观念，它如今已成为现代哲学的基础。他还说出了对自然界生活的科学的唯物的理解，正如现代科学所解释的那样。一般说来，伊壁鸠鲁关于自然界和宇宙的概念和他的伦理学一样，都是排除了（宗教）信仰建立起来的。斯多噶派，因为是泛神论者，却依然相信超自然力在我们的生活中不断的干涉。而柏拉图的后继者，特别是亚历山大里亚学派的哲学家。还相信奇迹与魔术，他们之屈从于基督教的信仰，自是必然的事。只有伊壁鸠鲁派依然是无信仰者，他们的学说持续了五百余年之久。直到基督教出现的时候，伊壁鸠鲁派的学说始终是古代世界中传布最广的学说，而

① 卢克莱修（前98—前55）：罗马诗人。所著《物性论》一诗，乃发挥伊壁鸠鲁派哲学的名作。

且此后它又流行了四百多年。在十二世纪及以后的文艺复兴时期中，当唯理论的运动在欧洲勃兴时，这一运动在意大利采取的最初的步骤还是受着伊壁鸠鲁学说指导的。[①]

伊壁鸠鲁派学说对唯理论者（十七世纪）伽桑狄（1592—1655）及其弟子霍布斯，甚至还有为百科全书派以及现代自然主义哲学开了路的洛克，都有强大的影响。这种影响之于像拉罗什富科及曼德维尔那样的“否定论者”，以及十九世纪中的斯丁纳，[②] 尼采及其仿效者，也是很强烈的。

斯多噶派——最后，还有同样发展于古希腊，后来又到罗马；而且至今还在伦理的思维上留下深深痕迹的第四个学派，斯多噶派。这派的创立应归功于芝诺（前340—前265）及克里西波斯（前281或276—前208或前204）；后来在罗马帝国，这同一个学说又为塞内加（前54—纪元后36），特别是为爱比克泰德（纪元后一世纪末至二世纪初）[③] 及马可·奥勒利乌斯（前121—180）[④] 等人所发展了。

斯多噶派旨在引导人们达到幸福，而他们所用的方法就

---

① 见居友的书，第4卷，第1章。——著者

② 马克斯·斯丁纳（1806—1856）：原名J.K.施密特，德国哲学家。最初的无政府个人主义者。

③ 克鲁泡特金这里的注是不错的，可见前面的错误应由校印人负责。

④ 芝诺：斯多噶学派创始人，其生年或作前342年，卒年或作前264或作270年；克里西波斯：生卒年亦作前280—206年。他著书共七百卷，但传世者仅断片而已；塞内加：罗马斯多噶派哲学家。其生卒一般都作前4年—纪元后65年，克鲁泡特金此处所记有误；马可·奥勒利乌斯：罗马皇帝，又是斯多噶派的名人。著有《默想录》（*Meditations*）一书。

是培育人们的美德(美德存在于与自然一致的生活中),发展理性,发展关于宇宙生活之知识。他们并不在任何超自然力量去追究人的道德概念与向上进心的根源。反之,他们却声称自然界本身就包含着道德律,从而也包含着道德的范本。他们说,人们称之为道德律者就是支配自然界生活的普遍法则的序列。因此他们的见地是和在培根、斯宾诺沙、孔德、达尔文的现代伦理学中显明的观念一致的。不过有一点要注意:当斯多噶派谈到道德的以及一般自然界生活的最初的基础时,他们还时用形而上学者习用的语句来包裹他们的观念。由是他们便说,理性或"道"(希腊文的 Logos)[①] 好像一般宇宙理性一样,浃漫于全宇宙,而人们称之为道德律的乃是支配自然界生活的普遍法则的系列。[②]斯多噶派说,人的理性,从而我们的道德概念,只是自然力的一个显示而已;当然,这种看法并不曾教斯多噶派放弃下面这种主张:在自然界和在人类中物质的和道德的恶和善同为自然界生活的一种自然的后果。因此他们的全部学说都是旨在帮助人发展他自身中的善,去与恶斗争,由是而达到最大的幸福。

反对斯多噶派的人指摘斯多噶派说,他们的学说消灭了善与恶的区别。必须承认:虽然大多数斯多噶派在现实生活

---

① Logos:本是"言语"之意,后来转而指支配宇宙万象之理,即宇宙法则。——日译者(平林初之辅的译本)。

② 伊壁鸠鲁并不主张为了知道自然法则的本质起见,研究自然界是必要的。他说,我们的心灵就直接知道它们(自然的法则),因为我们的心灵是和神性有密切关系的。——著者

中并不曾将这两个概念混淆，他们确实不曾提出一个区别善与恶的确定的标准，如后来在十九世纪那些以最大多数人的最大幸福为伦理学的目标的功利论者（边沁）所做的，——或那些认为社会的本能较之个人的本能有着自然的绝对优势的人（培根、达尔文）所做的，——或那些将正义的观念（即平等的观念）引入伦理学中的人所做的。

总的说来，说斯多噶派在他们的推理中不曾走到实际构造出一个建立在自然基础上的道德学说这一步，是说得很中肯的。不错，当斯多噶派声称人应该依照自然界的法则生活时，他们中有些人心中想的是人是社会的动物，因此他应该把他的冲动从属于理性及整个社会目的；西塞罗（前106—43）①甚至把正义当作道德的一个基础来提。斯多噶派说，人只能通过按照普遍理性生活才能达到智慧、德行与幸福，而自然界本身在我们身上种下了健全的道德本能。约德尔在他的《伦理学史》中说得对："然而斯多噶派对于如何在自然中寻求道德，在道德中寻求自然这一点，是多么糊涂啊。"②这个缺点在当时毕竟是难以避免的，因此斯多噶派中有些人例如爱比克泰德，由于这个缺点，竟发展到基督教的伦理学这一步，承认

① 西塞罗：罗马政治家，演说家，哲学家。括号内所注他的生卒年是我改过的。英译本作"纪元后106—143年"则西塞罗只活三十八岁。法译本作"纪元前106—纪元后43年"，则西塞罗又活一百四十九岁，都不对。世界语及西班牙译本则忘记注明"纪元前"字样又将年岁颠倒。德译本倒是不错的。

② 见F.约德尔的《作为哲学的科学之伦理的历史》，1912年，柏林版，共2卷。——英译者

要认识道德，神的启示是必要的。其他的人如西塞罗则动摇在道德之自然的起源与神的起源二者之间。而那个曾经写下如此优美的道德格言的马可·奥勒利乌斯也竟允许对基督教徒进行残酷迫害，认为这是为了维护官方承认的诸神的缘故。他的斯多噶哲学已经化为宗教的狂热。

一般说来，斯多噶派的学说中很多内容是零碎的，甚至含有许多矛盾。尽管有这一事实，他们究竟在道德哲学上留下了深深的印迹。他们中有些人达到了普遍的兄弟情谊的福音的高度。然而他们同时又不排斥个人主义、冷漠、以及弃绝这个世界的态度。罗马皇帝尼罗的家庭教师塞内加（后为尼罗所杀）便把斯多噶哲学和柏拉图的形而上学结合在一起，同时又渗入伊壁鸠鲁及毕达哥拉斯派的学说。另一方面，西塞罗却明确地倾向于宗教的道德观，他在道德中看出了自然的和神的法则之表现。①然而斯多噶派的根本思想却是从人的理性中找到道德的根基。他们以为追求社会的安乐是一个生来就有的品质，随着人的心智越来越开阔，这种品质在人身上也就发展起来了。他们还说，凡与人的天性和“万物”的本性一致（即与一般自然界一致）的行为方式就是明智的。人应该把所有他的哲学和他的道德都建立在对于他自身以及整个自然界的认识的基础上。在西塞罗看来，过与自然界一致的生活，首先意味着要认识自然界，然后培育他自身中的社会冲动，即

---

① 约德尔说，初期斯多噶派的自然主义的泛神论在西塞罗的学说中又变成自然主义的有神论。塞内加对于斯多噶的哲学的这一变化也起了作用。（《伦理学史》，第1卷，第27页）——著者

抑制倾向于不义的冲动的能力；换句话说，即发展他自身的正义、勇气及所谓一般的公民美德。现在我们就容易明白为什么西塞罗竟成了自文艺复兴开始以及后来十七世纪中许多著作家所欣赏的作者，为什么他对于洛克、霍布斯、沙夫茨伯里以及法国革命的先驱者孟德斯鸠、马伯黎、卢梭诸人有如此突出的影响。

因此，当倭铿[1] 说斯多噶哲学的根本观念（即以科学为视角的道德观和在视宇宙为一体的了解，使道德升到其最高度并获得独立）一直保存到今天时，他是完全对的。[2]生活在世界上而不自觉地屈从于世界，则人就愧对自己。人必须对宇宙的生活有一个了解，而且把它解释为一种连续不断的发展（进化），人必须过与这一发展的法则一致的生活。斯多噶派中最优秀的分子就是这样理解道德，而且根据这一解释，斯多噶派哲学就大大地促进了道德科学的进步。

不仅如此，斯多噶派的口号是对社会生活采取积极的而不是冷漠的态度，为此，就发展了坚强的性格，这个原则更为爱比克泰德大力加以发展。包尔生在他的《伦理学体系》中写道："在教我们要独立于我们力所不及的事物，并以内心的自由来遵从我们自己的告诫这方面，没有比爱比克泰德的小小的《手册》(*Manual*)更有力的了。"（第1章，第5节）

---

① R.C.倭铿(1846—1926)：德国哲学家。

② 见倭铿的《各大思想家的人生观》，1907年，第7版，第90页〔莱比锡版〕。——著者

斯多噶派称，生活要求雷厉风行的作风，即对自己的弱点采取严厉态度。生活是一场斗争，而不是伊壁鸠鲁的尽情享受各种快乐，人的最可怕敌人就是缺乏最高的目标。幸福的生活需要内心的勇气、灵魂之崇高与英雄气概。这样的观念就引导他们到普遍的兄弟情谊这种思想，到人道的思想，即他们的先辈所未曾有过的思想。

然而与这种美丽的愿望并行的，我们发现所有杰出的斯多噶派中还有犹豫不决，二律背反（两条合理原则之间的彼此矛盾）。他们看出：支配宇宙的不仅是自然界的法则，还有最高理性的意志，这样一种坦白承认就必然会使对自然界的科学研究趋于瘫痪。他们的哲学包含着一个二律背反，而这一矛盾就引导他们达到与他们的道德的基本原则相违反的妥协——与他们在其理想所排斥的东西相调和。这个基本的二律背反就使得像马可·奥勒利乌斯那样的思想家对基督教徒加以残酷迫害。从使个人的生活与周围的生活融合的企图中又生出一些可怜的妥协，生出与粗野的猥琐的现实相调和，而其结果我们已在斯多噶派著作中听到了绝望的最初的呼号——厌世主义。然而不管这一切考虑，斯多噶派的影响是很大的。它使得许多人的头脑易于接受基督教义，而且我们至今甚至在唯理论者中间还感到它的影响。

第六章　基督教的伦理学

基督教——基督教教义的起源及成功的原因——基督教是贫民的宗教——基督教与佛教——基督教与佛教和以前各宗教间的根本差别——基督教的社会理想——原始基督教的变化

总结基督教以前的古希腊伦理学，我们看到，尽管希腊思想家们有各种不同的道德观，他们在一点上全都同意：他们全都在人身上，在他的自然倾向及其理性中，看到了他的道德之根源。至于这些倾向的真正性质是什么，他们远非清楚明白。然而他们教导说，人由于他的理性及其社会性的生活方式，便自然地发展而且巩固了他的道德倾向，这些倾向对于维护他所必要的社会性是有用的。由于这个原因，希腊思想家不去求任何外部的，超自然的力量来帮助人。

这就是苏格拉底与亚里斯多德的学说的实质，甚至也是柏拉图与初期斯多噶派的学说的部分实质；而其中亚里斯多德已经企图来把道德建立在一个自然—科学的基础上。只有柏拉图把一种半宗教的实质引入道德之中。另一方面，伊壁鸠鲁可能是因为反对柏拉图的缘故，提出了新学说：人有一种

对幸福、对快乐的合理的追求;他试图提出:这种对幸福的追求是一个有思想的人的道德的主要根源。

伊壁鸠鲁声称,只要理解得正确,人对个人幸福、对生活充实的追求,乃是一种道德的原动力;毫无疑问,他是说得对的。其实,一个人如果充分明白:社会性、正义,以及对他的同胞的仁爱公正的态度等等,对于每一个人的幸福以及全社会的幸福有着多么大的贡献——这样的人不会是无道德的。换句话说,一个人只要认识了平等的原则,而且从经验中懂得了把他自己的利益认同于所有人的利益——这个人毫无疑问地必然会发现这种个人幸福观是对他的道德的一种支持。然而伊壁鸠鲁在声称合理追求本身就会把人引到以道德的态度对待别人时,却不必要地使道德的实际基础变得狭隘起来。伊壁鸠鲁忘记了不管人把利己主义抬得有多高,他仍然保持着社会性的习惯;他也有一个正义的概念,这概念引导人在一定程度上承认与他人的平等;而且即使在那些道德水准极低的人中,也还有一个关于理想与道德美的模糊的概念。

伊壁鸠鲁就这样把人的社会本能的重要性减到最低程度,而且帮助人以实际的"合理性"来代替建立在正义基础上的理性,而后者是社会的渐进发展的必要条件。同时他又忽略了环境的影响与人以阶级区分的影响,当一个金字塔般的社会结构允许某些人做一件事,却禁止另一些人做同样的事时,阶级区分是不利于道德的。

事实上,在亚历山大大帝的帝国以及后来的罗马帝国中,人数相当多的伊壁鸠鲁的追随者就以缺少一个"把正义与人

与人的平等当作道德目标的道德理想"作为他们对社会制度的溃疮的漠不关心的辩解。①

于是不可避免地要出现对当时的可怕社会现象以及社会性越来越少的抗议。而且如我们已经见到的，这一抗议最早在斯多噶派的学说中，而后来又在基督教义中出现了。

从纪元前五世纪，希腊与波斯的战争开始，一次次战争渐次使在科学、艺术和哲学达到了一个很高的发展阶段的古希腊的自由城市共和国的制度完全衰落了。于是，在纪元前四世纪，马其顿的王国建立了起来，而亚历山大大帝向着中亚细亚的军事远征随之开始。繁荣的希腊的独立民主城邦化为从属于新的、征服的帝国的一些行省。胜利者从东方带回来了奴隶与虏掠来的财富，同时引来了中央集权及其不可避免的后果：政治上的专制主义与掠夺时的贪婪之心。不仅如此，输入希腊的财富也从西方引来了虏掠者；于是在纪元前三世纪，开始了希腊被罗马征服的过程。

曾为知识与艺术之宝库的古希腊岛(Hellas)这时成了征服欲极盛的罗马帝国的一个行省。曾在希腊照耀四方的科学的灯塔竟然熄灭了许多个世纪。同时，罗马则的把它的中央

---

① 居友在他的那篇论伊壁鸠鲁哲学的出色论文中，曾指出这一哲学在数百年中曾团结了许多优秀的人，这是一点不错的。在大群的人中总有那么一个核心，对于他们，不管有多少宗教的或完全怀疑的哲学议论，都不能使他们在社会的意义上变好或变坏。然而和这一核心同时存在的，还有大群大群的平凡人，他们永远在动摇，永远追随在当时占统治地位的学说。对于这性格孱弱的大多数，伊壁鸠鲁的哲学可以作为他们对于社会漠不关心的挡箭牌。还有那些要寻求一个理想的人则转而向宗教去寻找。——著者

集权的，掠夺的国家扩张至于四面八方。在这个国家中，上层阶级的穷奢极欲建立在被征服的民族的奴隶劳动的基础上。在那里，上层阶级、统治阶级的邪恶已达于极点。

在这种情形之下，抗议是不可避免的。抗议最初以一个新宗教的反响的形式出现，这就是佛教，它起源于发生了与罗马帝国类似的社会解体的印度；而在以后约四百年中，它又以起于犹太的基督教的形式出现，很快便蔓延到许多希腊殖民地所在的小亚西亚，由此又传到罗马统治的中心意大利。

出现这两个在许多方面相同的教义所造成的印象，特别是在贫民阶级中所产生的印象有多么深刻，这是不难想见的。在纪元前的最后两个世纪，新宗教的消息从其发源地印度开始深入犹太及小亚细亚。据传说，王太子瞿昙① 受了需要创立新教的驱使，辞别了他的年轻的妻子，离开了他的宫殿，抛弃了他的皇家衣饰，抛弃了财富和权力，去做他的人民的仆役。他靠布施度日，教人蔑视财富和权力，教人无差别地爱一切人，无论敌友；他教人同情众生，他传播慈悲，而且承认一切阶级，包括最下层阶级的平等。

佛陀② 瞿昙的教义在苦于战争与苛税、而且被统治阶级

---

① 瞿昙：指释伽牟尼，约在纪元前 568 年左右出世。瞿昙(Gautama)亦作乔答摩，佛先世的本姓，故世称佛为瞿昙。

② “佛陀”一字含“教师”之义。——著者

佛陀，梵语，常简称作“佛”，释伽牟尼的称呼。其义为“觉”，一曰自觉，谓自悟本性；二曰觉他，谓说法度人；三曰觉行圆满；备斯三义，故曰佛陀。参看《翻译名义集》。

蹂躏了他们的最美好的感情的人民中间，迅速地找到了无数的信徒。这个教义逐渐从北印度到南印度，而且东向传至亚洲全土。信奉佛教者何止千万人。

约在四百年后，同样的情形又发生了，那时，一个同样的，然而更高的教义，基督教义① 又开始从犹太传到小亚细亚的希腊诸殖民地，以后深入到希腊，然后到西西利岛和意大利。

对于这个起而反对富人的穷奢极欲的贫民的新宗教，条件已经成熟。接着，大约就在这个时候，整个整个民族开始了大规模的声势浩大的从亚洲到欧洲的迁移；这迁移持续了足足十二个世纪之久，它在人们心中投下了如此恐怖的阴影，使他们需要一个新的宗教的感觉变得迫切了。②

① 要说基督教的教义高于佛教，这是很难使东方人接受的；西方人对佛教没有深的研究，故不免有隔膜。

② 在冰河时代末期，以及在冰块溶解期中继冰河时代而来的湖沼期的末期，中亚细亚的高的台地开始急速干燥。这些土地现在成了无人居住的沙漠，其中还有当初人口众多、如今埋没在黄沙里的都市的遗物。这种干旱使得高原的居民不得不南下到印度，北上到准噶尔及西伯利亚的低地，从那里，又西到南俄及西欧的肥沃的平原。整个整个民族就这样地迁徙；对于那些早已在欧洲平原上定居的其他民族，这样的移民所给与他们的是怎样的恐怖，是不难想象的。新来者抢掠土著的民族，一遇抵抗，则将整个地区的居民完全剿灭。十三世纪，蒙古人入侵时，俄国人民所经历过的，纪元后最初七、八百年中间由于从中亚细亚一批又一批进来的游牧人群迁来，欧洲人同样地经历了。同样，西班牙及法国南部也受到了由于同样土地干燥的原因，而从北非侵入欧洲的阿拉伯人的蹂躏。——著者

"湖沼期"一词，不见于好几种关于地质学标准著作中。克鲁泡特金此处所说的"湖沼期"似指后冰河〔更新世(Pleistocene)〕时期的一个再分期，那时候"旧"世界与"新"世界某些部分的湖沼已经在干燥了。——英译者

在当时人经历的恐怖中，甚至清醒的思想家也失掉了对于人类会有一个较好的未来的信仰，而群众却把这种侵入看作某一邪恶势力造成的。人们心中不由得产生了“世界末日”的观念，人们更加自愿地求救于宗教。

基督教及佛教与以前一切宗教的主要不同之点在于面对这一事实：这两个宗教提出了一个理想的人神来作人们的模范，而不是去威吓他们，以人神来代替从前的残酷的复仇心盛的诸神（对于诸神的意志，人们不得不屈从）。以基督教来说，那个神性的教师对人们（对一切人，不论其民族与社会地位的差别，尤其是对底层人民）的爱导致最高的英雄的牺牲——即为了把人类从邪恶势力中拯救出来而死在十字架上。

基督教提倡对受压迫者的爱来代替对一个复仇心盛的上帝的恐惧，或是对代表自然界恶势力的神的恐惧。基督教的道德教师，不是一个复仇成性的神灵，不是一个僧侣，也不是一个属于僧侣阶级的人，甚至也不是一个来自贤人（知识阶级）中的思想家；他只是一个来自平民的常人。佛教的创始人瞿昙是一个自愿成为贫民的王太子，而基督教的创始人却是离开了自己的家屋、亲人，过着像“空中飞鸟”那样的生活以等待“末日审判”来临的一个木匠。这两位教师的生活不是在寺院中，也不是在学院里，而是在贫民中度过的。耶稣基督的使徒们也是来自这些贫民，而非来自寺院僧侣中。如果说后来佛教演化成为寺院，基督教演化成为教会，即有着一切政府不可避免的邪恶的、“选民”的统治——这种发展实在是彰明昭

著地背离了这两个宗教的创始人的意志,尽管后来有人竭力征引在这些教师死后多年才写成的许多书籍来为这种背离作辩解。

基督教的另一个根本的特征(这是它的力量的主要泉源)就是:它提出作为人的生活的首要原则乃是社会的幸福,而非个人的幸福——从而它是一个理想,一个社会的理想,为了这个理想,人随时准备牺牲他自己的生命。(可参看《马可福音》第10章及第13章)基督教的理想不是一个希腊贤人的退隐生活,也不是古希腊或罗马英雄的军事的或民事的功绩,而是一个起来反对当时社会的弊恶的传教士,他准备为了他的信仰的福音而面对死亡。这信仰便是"正义及于所有人,承认所有人的平等,爱所有人,不论是朋友还是陌生人,以及最后,受了伤害,要宽恕对方,这是与当时受了伤害必须报复的一般原则截然相反的"等等。

不幸的是:正是这些基督教的根本特征(特别是平等与受了伤害要宽恕对方两者)很快就开始在宣讲新宗教时被淡化,再后就完全被忘掉了。基督教与其他一切道德学说一样,很早(事实上就在使徒的年代)就已经为机会主义,即"快活的中庸"的教义所污染了。在基督教中,与在其他一切宗教中一样,到时候形成了一伙人,声称自己的职责既是执行祭仪圣礼,因而他们就是维护基督的教导的本来面目,而和那些不断发生的对这一教义作错误解释作斗争的人。这伙人的形成使基督教的机会主义化更加容易了。

无庸怀疑,使徒们之所以遵此而行,是在一定程度上和基

督教成为国教之前，早期基督教徒在罗马帝国所受的残酷迫害有关的。而且也有可能，当初这些让步只是在表面上，而基督教团体的核心成份仍然固守着本来面目的教义。现在经过长期的精细研究，事实已可确定：教会所认为有关基督生涯及其教义的最可凭信的记录是《四福音书》与传到我们手上来的《使徒行传》，及使徒们的《书翰》的版本，然而这些版本最早也是在纪元后 60—90 年间写成，甚至大概还要晚一点，在纪元后 90—120 年间写成。即使在那些年间，《福音书》与《使徒书翰》都已经是经过人们辗转抄录自更早的记录的写本，而抄录人通常会增补一些他们所知道的传说。① 正是在那些年头，罗马国家对基督教徒的迫害最无人性。纪元后 9 年，加利利人犹大反抗罗马统治的叛乱过后，加利利就开始有死刑。后来，从纪元后 66 年直到 71 年的犹太人举行起义②之后，对犹太人的迫害更为残酷，被处死刑者以百计。

那些准备死在十字架上或葬身烈火中的基督教传教士们鉴于这种迫害，也许是为了使年纪还轻的教徒们不受迫害，自然就会在他们给信徒们的《书翰》中作出一些小的让步。例如

① 传播福音的圣路加在他的《福音书》开卷（第 1 章 1—4 节）中，曾证实当时已有许多这样的记录存在了。他的《福音书》不过是把从前的记录加以编纂与扩充而已。——著者

《路加福音》共 24 章，中国有“官话译本”。见《新约全书》（上海圣经公会官话译本），第 119 页。

② 犹太地方的骚乱，显然始于基督传教当时。（见《路加福音》第 13 章，第 1 节〔中译本《新约》162 页〕与《马可福音》第 15 章，第 7 节。〔中译本《新约》113 页〕）

统治阶级所极爱引用的语句:“该撒的物当归给该撒,上帝的物当归给上帝。”(《马可福音》,第12章,第17节)① 之入《福音书》就是一个不重要的让步,它不会影响到教义的本质,尤其是因为基督教主张弃绝俗世财物,这一让步更无多大意义。再说,基督教发生于东方,所以它在一个极重要的方面,受东方的信仰的影响。埃及、波斯和印度的宗教并不像希腊罗马的异教那样,以单纯的自然界力量之人化为满足。它们在宇宙中看到有两种势力相当的本质——善与恶,光明与黑暗——的斗争,便把这一斗争移植到人心中。这一概念——两个对抗的力量在世上争霸——逐渐深入到基督教中,而成为它的基本原则。其后许多个世纪中,基督教教会为了以无比的残忍来扑灭所有敢于批评教会的仆从们起见,充分利用了这一占据了人的灵魂的强大的魔鬼这一概念。

于是教会就直截了当地抛弃了基督教创始人所宣讲的“仁爱”与“宽恕一切”;这本是使基督教有别于其他一切宗教(佛教除外)的一点,这时竟不容于教会了。事不止此,教会在它迫害反对者时,简直无所不用其极。

再后,基督的信徒(甚至那些最接近基督的)在这条背离的道路上甚至走得更远。他们离本来的教义越来越远,竟到了基督教教会和统治者完全结盟的地步,以致在“教会的王公们”眼里,基督的真教义甚至被认为极其危险,危险到西方教会只许刊行人民完全看不懂的拉丁文的《新约全书》,而在俄

① 借用中译文(下同),见中译本103页。

国只许刊行少有人懂得的古斯拉夫语的《新约全书》，其余各种文字的版本都是禁止出版的。①

然而最可恶的是官方的基督教一经变成国家教会之后，就忘掉了自己有别于以前所有的宗教（佛教除外）的基本点。它忘掉了要宽恕造成的伤害，它对于每一伤害都以东方专制主义的精神来进行报复。最后，教会代表竟和世俗的贵族一样，成了领有农奴的主人，而且他们和伯爵、公爵及国王一样也逐渐得到了可以大谋其利的司法权；这些教会的王公们在使用这种权力时证明他们的贪婪与复仇心决不亚于世俗的统治者。在十五与十六世纪，当国王和沙皇的中央集权的权力开始伸张到当时新形成的国家时，教会从不错过运用它的势力与财富来助长这种权力的创立与扩张的机会，它还用它的十字架来庇护像路易十一、腓力布二世及暴君伊凡之流的禽兽一般的统治者。② 教会对任何反对它的权力的表示，皆以纯粹是东方式的残酷来惩罚——什么拷问，什么火刑，它都采用了；为了这个目的，西方教会甚至建立了一个特别机关——“神圣的”宗教裁判所。

于是，基督的早期的信徒对世俗的权力所作的让步，使得基督教远离了其创始人的教旨。对个人所受伤害的宽恕犹如

① 在俄国，这个禁令一直维持到1859年或1860年。俄文本《新约》初次出现于圣彼得堡的情景，我至今还记得很清楚，我还记得我们大家如何急忙到唯一经售处——宗教会议印刷所去买这个不同寻常的版本。——著者

② 路易十一（1423—1483）：法国国王；腓力布二世（1527—1598）：西班牙国王；暴君伊凡（1530—1584）：即伊凡第四，第一个称为沙皇的俄国皇帝。

不需要时压船舱的石块一般被扔进了大海。这样，构成基督教与一切以前的宗教(佛教除外)之根本区别的东西也就被扔掉了。①

其实，如果我们不带一点偏见地去考察更早时期的宗教以及甚至蒙昧人中间最早的部族生活方式的风俗习惯，我们就会看到在所有原始宗教中以及在最原始的集体中，当时已经认为凡是你不愿意别人加之于你的，你就不要加之于别人是一条规矩；这是就本部落的人而言的。数千年来，人类社会都是建立在这条规则上的；因此基督教主张对自己的同胞要有一个公平的态度时，并不曾引进什么新东西。②

事实上，在像《旧约全书》那样一座部族制度的古老丰碑中，我们还发现另一条规则："不可复仇，也不可怨恨你本国的子民，而要爱人如爱己。"③ 这是在《摩西五书》的《第三书》中以上帝的名义说的。(《利未记》第19章18节)这同样的规则也适用于异邦人："和你们同居的外人，你们要看他如本地人一

---

① 关于柏拉图的学说(特别是他的有关心灵的学说)和斯多噶派的学说，一些经过改编的更早的学说曾为基督教的到来准备了条件这个问题，现存的文献可谓卷帙浩繁。我们可以特别举出哈尔纳克的著作《基督教在最初三个世纪中的使命与传播》(1902)，莱比锡版，共2卷。英译本，1908年，纽约版，共2卷。(《神学翻译丛书》第19、20卷)——著者

② 例如，见关于阿留申人的生活的记载，阿留申人在那时还使用石刀与石箭。(见传教士温尼亚米诺夫——后为莫斯科主教——的《乌纳拉希金斯基县报告书》，1840年出版)。并见最近丹麦探险队所作关于格林兰的爱斯基摩人的记载——林克博士的《爱斯基摩部落》。——著者

③ 借用圣经公会版《新旧约全书》的译文，见1935年上海版，142页。

样,并要爱他如爱己:因为你们在埃及地也作过寄居的。"(《利未记》第19章34节)同样,在《马可福音》(第13章)①中表现得如此诗化的福音书作者说的是:世上没有比为了同胞而舍掉自己的灵魂这样更高尚的品质,然而这样的呼吁也不能看作基督教的不同于其他的特征,因为这种为了同胞的自我牺牲乃是一切异教民族所一致赞美的,而且冒了自己的生命危险去救护近亲这样的事,不仅在最蒙昧的部落中间,而且在大部分社会性动物中间都是一个普通现象。

慈善也是如此,它往往被说成是使基督教有别于古代的异教的特征,事实是即使在部落制度中,若不许一个同部落的人(甚或一个不认识的流浪者)寄宿,或不肯把食物分给他们,这样的行为在过去以至现今都被认为是一桩罪孽。我在本书第三章中已经叙述过一个因意外的灾祸而变穷了的布利亚特人有轮流由他的同部落的各成员供养的权利,② 而且火地岛人、霍屯督人及其他一切"蒙昧人"对于别人送给他们的食物

---

① 《马可福音》第13章中无此节,英译者以为指《马可福音》第8章,及《马太福音》中类似的记载。英译者所指显然是《马可福音》第8章35节:"因为凡要救自己生命的(生命或作灵魂),必丧掉生命;凡为我和福音丧掉生命的,必要得生命。"(同样的记载还见于《马太福音》第16章第25节及《路加福音》第9章24节)但我想克鲁泡特金大概指《约翰福音》第15章第12—14节:"……你们要彼此相爱,像我爱你们一样,这就是我的命令。人为朋友舍命,人的爱没有比这个大的。你们若遵行我所吩咐的,就是我的朋友了。"

② 克鲁泡特金在本书第3章内只提及布利亚特人的共同进食,并未提及此事。此事另见于他的《互助论》第4章《野蛮人的互助》中(通俗版,108页)。

总是平均进行分配。① 因此，如果说在罗马帝国中，特别是在都市中，这样的部落制度的习俗确实已经消失，那么，这不是异教之罪，而是那征服一切的帝国的整个政治制度之罪。然而我要说，在异教的意大利，在努玛·庞比留斯②时代以及很久以后的帝国时代，所谓“哥勒基”(Collegia)，即在中世纪称为“同业公会”的工匠的团体，就已兴盛发达。这些“哥勒基”也实行同样的强制的互助；在特定日子里，它们的成员共同进食，等等，这一习惯后来成了各“同业公会”的一个与众不同的特征。因此，问题就来了：难道基督教以前的罗马社会真如那些指出缺乏国家的慈善与宗教的慈善的著作家所声称的那样，是完全不知道互助的么？还是当国家的集中的权力增大时，“哥勒基”的职业组织日趋衰颓，因此就有了慈善的需要呢？

因此，我们必须承认基督教在宣传自己的同胞中的博爱与互助时，并不曾引进任何新的道德原则。然而基督教与佛教的确曾把一条新原则引到了人类生活中，那就是要求人们完全宽恕加于自己身上的伤害。在此之前，所有人的部落道德都要求对于每一桩谋杀、伤害与侮辱进行个人的甚或部落

① 火地岛人：即特拉·德·菲埃哥(火地)的居民(参看第123页注①)；霍屯督人是原始蒙昧人，南非的土著，比蒲系满人稍微进化一点，常自称为khoskhoi(人中之人)。

② 努玛·庞比留斯(前715—672)：罗马的第二王。相传为各种制度之制订者。——日译者(内山贤次的译本)

的复仇。而基督的教义(在其本来的形态上)却排斥复仇及合法的公诉两者,并且要求被害者放弃对于一切伤害的"报复",要求被害者完全宽恕伤害,不仅是一次或两次,而是对每一次伤害都是如此。①"不可对你的仇敌复仇,"基督教的真正伟大就在这句话中。②

然而这个教人放弃一切的复仇的基督的主要戒律很快便不见容于基督教徒。甚至使徒们所遵守的,已经不是这命令

---

① 《路加福音》第17章第3、4节:"若是你的弟兄得罪你,就劝戒他,他若懊悔,就饶恕他。倘若他一天七次得罪你,又七次回转说,我懊悔了,你总要饶恕他。"

② 在前面所举出过的《摩西律法》中我们已经见过这样的话,"不可报仇,也不可埋怨你本国的子民。"然而这个命令是孤立的,在以色列的历史中,我们找不出一点它的痕迹来。反而在另一处(《出埃及记》第21章,第2节)承认购买希伯来奴隶之暂时奴隶制度,并且在同章21、22节中允许鞭打奴婢而不受惩处,只要打得他们不致在一二日内死去;最后,在一切至今尚按部落制度生活的集团遇有战争时,"若有别害,就要以命偿还命,以眼还眼,以牙还牙,以手还手,以足还足,以烙还烙,以伤还伤,以打还打。"(同章23—25节)——著者

《出埃及记》第21章第2节原文为"你若买希伯来人作奴仆,他必服事你六年,第七年他可以自由,白白的出去。"第21及22节原文为"人若用棍子打奴仆,或婢女,立时死在他的手下,他必要受刑。若过一两天才死,就可以不受刑,因为是用钱买的。"

在《路加福音》第6章中甚至有这样的话:"你们的仇敌,要爱他;恨你们的,要待他好;咒诅你们的,要为他祝福;凌辱你们的,要为他祷告。有人打你这边的脸,连那边的脸也给他;有人夺你的外衣,连里衣也由他拿去。凡求你的,你就给他。有人夺你的东西去,不用再要回来。"(27—30节)这种勿抗恶的精神固然可笑,但毕竟也有它的伟大之处,只不过事实上一般基督教徒所行的恰是与它极端相反而已。

的本来面目，而是大加修改后的形态了。使徒彼得在《彼得前书》中写着："不要以恶报恶，以辱骂还辱骂；倒要祝福。"（第3章第9节）然而圣保罗只是微弱地暗示要宽恕伤害，甚至连这个暗示也是用利己主义的形式表示出来的："所以你这论断人的，无论你是谁，也无可推诿：你在什么事上论断人，就在甚么事上定自己的罪；因为你这论断人的，自己所行的却和别人一样。"（《罗马书》第2章第1节）就大体而论，使徒们提出了一个羞羞答答的"推迟复仇"的劝告，宣传一个一般的爱的福音来代替基督的否定复仇的确定的戒律。这样，到了最后，甚至最残酷的通过法庭的复仇成了基督教国家与基督教教会中所谓正义的必然的本质了。僧侣之所以与刽子手同上断头台杀人，此中意味实甚深长。

同样的运命还落到基督教义的另一个基本原则上。基督的教义是平等的教义。在基督看来，一个奴隶和一个自由的罗马公民是平等的弟兄，都是上帝的子女。基督教导人说："在你们中间谁愿为首，就必作众人的仆人。"（《马可福音》第10章第44节）然而在使徒中间的想法就不一样："在基督看来，"……奴隶与臣民是和他们的主人平等的。然而事实上，使徒圣彼得及圣保罗却把臣民"惧怕战兢"地，像服从救世主一样地，服从已经确立了的当局，以及奴隶服从他们的主人作为一个基督徒的基本美德。这两个使徒不过是劝导奴隶主们对他们的奴仆要慈善一点罢了。他们决没有否认领有奴隶的权利，纵使那些奴隶主是"信实的与蒙爱的"，就是说，他们也不

否认那些改宗相信基督教的奴隶主有此权利。①

使徒们这种劝告自然可以解释作因为他们不愿意使他们的信徒死于罗马皇帝的野兽一般的残暴。然而教人像服从救世主那样去服从禽兽一般的“该撒”(罗马皇帝),基督教本身就蒙受着了一个大打击,使它至今还不能恢复过来。它成了国家的宗教,而不再是被钉死在十字架上的基督的宗教了。

其结果,得到教会支持的奴隶制及对统治者奴颜婢膝的服从两者得以维持了一千一百年,直到十一世纪及十二世纪最初的市民与农民的起义时为止。

---

① 当卡利古拉、尼罗那样的禽兽君临罗马时,圣彼得写道,“你们为主的缘故,要顺服人的一切制度,或是在上为君王的,或是臣宰,为君王所派刑罚作恶的,称赞行善的。”(《彼得前书》第3章,13—14节)后面又说:“你们作仆人的,凡事要存敬畏的心顺服主人,不但顺服善良温和的,就是那乖僻的,也要顺服。……”(同章18—25节)至于圣保罗给与他的会众的劝告,我们实在难说出口,自然这是和基督的教义截然相反的。“在上有权柄的,人人都当顺服。因为没有权柄不是出于上帝的。凡掌权的,都是上帝所命的。所以抗拒掌权的,就是抗拒上帝的命。抗拒的必自取刑罚。作官的原不是叫行善的惧怕,乃是叫作恶的惧怕。你愿意不惧怕掌权的么?你只要行善,就可得他的称赞。因为他是上帝的用人,是与你有益的……所以你们必须顺服,不但是因为刑罚,也是因为良心。”(《罗马书》第13章第1—5节)他“冒渎神圣地”命令奴隶听从他们的主人,“像听从基督一般”;无论如何,在基督教会承认是真正圣保罗的书翰的《以弗所书》(第6章第5节)中,他曾说过这样的话。(并见《歌罗西书》第3章第22节;《提多书》第2章第9节及第3章第1节)“你们作仆人的,要惧怕战兢,用诚心听从你们肉身的主人,好像听从基督一般。”关于主人,他并不教他们废除奴隶的劳役,他只劝他们“要公公平平的待仆人”——“不要威吓他们(指仆人)”(《歌罗西书》第4章第1节;《以弗所书》第6章第9节)。圣保罗还劝告“有信道理的主人”的奴隶应该特别听从主人们……“因为他们是信实的,也是蒙爱的。”(《提摩太前书》第6章第2节)——著者

克里索斯托①，教会所称为“伟大的格列高利”的格列高利教皇②，以及教会列为“圣哲”的各种人都赞成奴隶制度，圣奥古斯丁③ 更进而为奴隶制辩护，说罪人变成奴隶，这正是对于他们的罪过的惩罚。甚至较为带有自由主义色彩的阿奎那④ 也声称奴隶制是一项“神的法律”。只有极少数奴隶主把奴隶解放了，有些主教也曾筹款来替奴隶们买回自由。只有到了十字军初期，奴隶们才可以在衣袖上缝一个十字章，赴东方去夺回圣地耶路撒冷来求得从主人手中的解放。

许多哲学家公然或不作声地追随在教会之后。只有到了十八世纪法国大革命的前夕，才响起了自由思想家反对奴隶制的呼声。废止法国殖民地的奴隶制度以及法国本土中农奴制的乃是革命，而非教会。当十九世纪前半期黑奴贩卖盛行于欧美时，教会默不作声。在俄国，农奴制之废止在 1861 年才成为事实。1825 年，十二月党人的暴动⑤与 1848 年彼得拉

① 圣约翰·克里索斯托(约 345—407)：希腊神父中之最大者。

② 格列高利教皇(约 540—604)：即格列高利一世。

③ 圣奥古斯丁(354—430)：基督教最大的圣哲之一。

④ 托玛斯·阿奎那(1227 年左右—1274 年)：圣奥古斯丁以后西方教会的最大神学家，又为经院哲学之集大成者。

⑤ 十二月党人暴动是 1825 年 12 月 14 日发生的第一次俄国革命暴动。失败后，领袖五人受绞刑。俄国思想家赫尔岑论十二月党暴动道：“圣伊沙克广场的炮声唤醒了一代青年。在此之前，人们还看不出一次政治暴动的可能性，这一暴动的目的是拿起武器到圣彼得堡大街上打倒帝制沙皇政治这头怪物……”

雪夫斯基社[①] 的密谋，以及那些吓得贵族怕再来一次普加乔夫叛乱[②] 的五十年代农民起义都为农奴解放作了准备。1863年，黑奴制在“宗教热极盛”的北美合众国中废止了。经过一场与奴隶主的血战以后，奴隶被宣布为自由人；然而他们甚至得不到一英寸他们自己耕种过的土地作为衣食的来源。

基督教在反对奴隶主及奴隶贩卖者的贪婪的斗争中证明是无力的。直到奴隶自身开始反叛的时候，直到机械生产的发展使得从雇佣劳动中比从农奴或奴隶的劳动中可以榨取到更多的利益的时候，奴隶制才终于崩溃。

基督教的两大基本原则——平等及宽恕所受的伤害——就这样地被它的追随者和它的传教士所摈弃了。过了十五个世纪之后，才有著作家出来与宗教决裂，大胆承认这两条原则之一，即权利平等，为文明社会之根基。

最后，必须指出：基督教还确信魔鬼及其一群是善之强有力的敌人。这种对恶努力的威势的信仰在民族大迁徙的时代

① 彼得拉雪夫斯基社：以彼得拉雪夫斯基为中心的宣传社会主义的团体。1849年社员三十三人“因宣传社会主义的思想，诵读柏林斯基致果戈理的信，准备一般的反叛”等罪名被捕，小说家陀思妥耶夫斯基也在其中。审判结果七人被判处死刑，余监禁、释放不等。七人的死刑后均减为流放西伯利亚作苦役。

② 普加乔夫叛乱：加塞林女王时代顿河哥萨克人普加乔夫自号彼得三世揭竿而起的叛乱，当时不满于虐政的农民皆左袒之，于是普加乔夫声势浩大，连陷喀山等名城，后因普加乔夫行为残暴，失去人心，遂归失败。——日译者（内山贤次的译本）

普加乔夫后为部下所出卖，被捕。沙皇政府方面以铁笼囚之，送至莫斯科，于1775年受车裂之刑。

特别得到了加强。后来，教会充分利用了这种信仰来扑灭那些敢于批评教会领袖的“魔鬼的仆人”。尤有甚者：——罗马教会甚至认为基督教禁止复仇是那位过于仁慈的祖师爷的过错，于是它以它的宝剑与烈火代替了仁慈，来毁灭那些被它认为异教徒的人。①

① 欧仁·苏〔一〕在他的出色的小说《人民的隐情：一个无产者家族的历史》中曾描写了一幕异常动人的情景：大异教审判官责备基督有对人过于慈悲的过错。陀思妥耶夫斯基〔二〕（我们知道他对欧仁·苏大为赞赏）把一幕类似那样的情景写入他的小说《卡拉马佐夫兄弟》中。我们若要明白教会阻止伦理学及一切自然科学的发展到了何种程度，只须把直到宗教裁判所十九个世纪的统治概观一下就够了。西班牙的宗教裁判所在1808年为法国军队所毁。在三百二十年中受过西班牙宗教裁判所之审判而且几乎照例必受酷刑的人共三十四万以上，其中三万二千人“亲受”炮烙之刑；另一万七千六百五十九人受焚烧其模拟像的火刑；二十九万一千四百五十人受严刑拷打。法国的宗教裁判所废于1772年。其威势之大竟得像布丰(Buffon)〔三〕那样温和的著作家公开否定他自己从前在他的著名的《动物志》第一卷中所说的关于地质学中划分时期的结论。在意大利，虽然宗教裁判所在有些地方废除了，但不久又重设于意大利中部，一直保持到十九世纪中叶。在罗马(即在罗马教的罗马)，其残余至今尚以秘密法庭的形式存在；而西班牙、比利时与德国之耶稣会的某些团体至今还主张重设宗教裁判所。——著者

欧仁·苏的小说共15卷；其中许多卷都已译成英文；(1910年)，纽约版。——英译者

〔一〕欧仁·苏(1804—1857)：法国小说家；〔二〕陀思妥耶夫斯基(1821—1881)：俄国小说家；〔三〕布丰(1707—1778)：法国博物学家和著作家。

第七章 中世纪与文艺复兴时期的道德观念

基督教在中世纪的势力——教会与国家联盟——反抗教会与国家的压迫的民众抗议——中世纪反对公认的教会与国家的民众斗争——自由城市与宗教运动(亚尔比根瑟斯派、陆拉慈派、胡斯派)——宗教改革——文艺复兴——哥白尼与布鲁诺——凯普勒与伽利略——培根——培根的道德学说——格劳秀斯——十六世纪中道德学说之进步

尽管基督教徒在罗马帝国受尽迫害，尽管在最初几个世纪，早期基督教团体的数目极少，基督教还是渐渐征服了人心：最初在小亚细亚，其次在希腊，在西西利岛，在意大利，最后一般地遍及西欧。基督教是对当时罗马帝国全部生活方式，对那种生活理想的一个抗议(当时的生活是统治阶级的富裕建立在农民及城市无产阶级的赤贫之上，而富裕阶级的所谓“文化”也只是限于生活之舒服又舒服，以及某种完全不顾

精神上和道德上的要求的外在的高雅)，[1]然而在当时已有很多人对这种与普遍的堕落相伴随的上层阶级的骄奢淫佚感到不满；因此不独基督教所许诺要解放的贫民，而且来自自由的富裕阶级的个别人也在基督教中去追求一条精神上更加充实的生活道路。

同时，对于人的天性的怀疑也发展了。这种怀疑在柏拉图及其追随者时代的希腊、罗马世界中就已经开始出现了。这时候，由于民族大迁徙所造成的困苦的生活状况，面对着罗马社会的罪恶，加以东方的影响，厌世主义开始抬头了；对通过人自身的努力而赢得一个较好的将来的可能性的信仰消失了。对恶势力在地上的胜利的信心增长起来，乐于相信死后的生活可以逃脱尘世的邪恶与苦难，从中求得安慰。

在这种情形下，基督教获得了越来越大征服人心的力量。然而值得注意的是，基督教并不曾使一般生活方式起任何实质性的变化。实际上，基督教不但没有创出何种流布甚广的新生活方式，它反而像异教在从前所行的那样，接受了罗马奴隶制、诺曼人的农奴制以及罗马专制政治的罪恶。基督教僧侣不久就成了帝王的支持者。财产方面的不平等和政治压迫依然照旧，而社会的精神发展却大为减退。基督教并不曾发

① 近来，尤其在德国与俄国，文化(culture)与文明(civilization)之概念往往为人所混同。然而在六十年代(1860's)这两个词有明白的区分。“文化”这个词只适用于像卫生、交通工具、住宅陈设的华美等等的生活上外在的便利，而“文明”(或“教化”)这个词指知识、思想、创造的天才的发展，以及对更好的社会制度的追求的发展。——著者

展出任何新的社会方式。其实，基督教既然等待着世界末日的迅速到来，当然也无心从事这样的改革；因此又过了一千多年，新的生活制度才开始在欧洲（最初在地中海沿岸，然后及于内陆），在那些自行宣布独立的城市里发展起来；而其来源与基督教毫无关联。在这些自由生活的新的中心（在这方面它们和古希腊的自由城市相似），科学开始复兴，而从马其顿及罗马帝国时代以来，科学经历了长时期的衰退。

在使徒时代，基督的追随者，生活在对他迅速再次降临的期待中，主要关心的是传播许诺人们可以得主拯救的教义。他们急急地传播"好消息"，而在需要牺牲的时候，他们便以殉道者之死来终结他们的一生。然而早在基督教纪元的第二世纪中，基督教"教会"就开始发展。大家知道，在东方，新宗教之分裂为许多教派是多么容易。每人都以他自己的方式来解释新教义，而且狂热地坚持他的解释。基督教也陷于这种分裂的危险，而且因为在基督教传播极为迅速的地方，如小亚细亚与埃及，它正和别的宗教——佛教与古代的异教——相混合，① 它的分裂的危险就格外严重。有鉴于此，基督教的导师们从一开始就有意按照古代的传统创造出一个"教会"，即一个由导师们紧密联合起来的团体以保持教义的本来面目，

① 德雷伯在他的《科学与宗教之冲突》一书中指出，小亚细亚、埃及等处的异教祭仪的很多因素已混入基督教中。然而他不曾足够注意到从佛教来的更大的影响，并且这个影响至今还不曾被人充分地研究过。——著者

约翰·威廉斯·德雷伯：《宗教和科学冲突史》，1875 年，纽约版。——英译者此书近来有纽约 Vanguard Press 出版的节本。

或至少也要保持教义的统一。

然而教会一经组成，作为教义及其祭仪的守护者之后，新情况也随之而来：一方面，如在佛教中那样，有了寺院制度，于是有些导师在从社会中退隐；另一方面，形成了一个特别的强有力的阶级——即僧侣阶级，这个阶级与世俗的权力日趋和好。教会一方面要保护它所认为的信仰的本来面目，一方面又要迫害它认为离经叛道及邪说异端的东西，它不久就在迫害“叛教者”的残酷方面到了登峰造级的地步。为了在这一斗争中求得胜利，它最初是去寻求世俗权力的支持，后来竟要求世俗权力之支持了。世俗权力反过来也要求教会对它采取一种善意的态度，用宗教来支持它对人民施行的专制权力。

这样基督教义的根本思想，它的谦逊，它的“温顺的智慧的精神”就被忘记了。这个运动以抗议统治权力的暴虐开始，现在竟成为统治权力的一个工具。教会的祝福不仅宽恕了统治者的罪行，它竟然把这些罪行说成是履行上帝的意志。

同时，基督教教会又以其全力阻止基督教徒去研究“信奉异教的古代”。古希腊的纪念碑式的著作与写本乃是当时知识的唯一源泉，竟不见容于教会而全遭毁坏，因为教会认为其中有的只是魔鬼提示的“骄傲”与“无所信仰”。这一禁令极其严厉，而且与基督教的一般的偏狭不容十分相称，以致希腊思想家的某些著作竟遭销毁。后来之所以能传到西欧者，只是因为阿拉伯人在阿拉伯文译本中保存着它们。基督教就是这

样热衷于消灭“希腊的智慧”。①

然而，同时，罗马帝国瓦解后屹立于欧洲的封建制度及其农奴制度开始解体了；而自十字军东征以及在一连串严重的农民暴动与城市叛乱以后，解体更加速了。②

由于与东方的交流，日益增长的海陆商业活动，欧洲的城市发展起来了；随着商业、工艺美术的发展，自由的精神也发展了。自十世纪起，这些城市开始推翻它们的世俗的统治者和主教的权力。这种叛乱传布得极其迅速。叛乱城市的市民自己起草了他们的权利③ 的“宪章”或“规章”，不是强迫统治者们签名承认这种宪章，便是干脆将他们的统治者放逐出去，而宣誓在他们自己中间遵奉这种自由的新章程。城市居民首先拒绝承认主教或王侯的法庭，而选出他们自己的法官；他们创立了他们自己的城市民兵来保卫城市，委派了民兵指挥官，最后，他们还与其他的自由城市结成同盟或联合起来。许多城市还派出民兵到乡村去，帮助附近地区的农民从世俗的和僧侣的统治者手中解放出来。例如早在十世纪中，热那亚这样做了。渐渐地，城市的解放与自由社团的形成竟遍及于欧洲：最初在意大利与西班牙；到了十二世纪，就及于法国、荷兰、英国，最后及于中欧全部，远至波希米亚与波兰，甚至俄国

① 自然科学的伟大的创始人亚里斯多德的著作由阿拉伯文转译为拉丁文，而后始得在中世纪的欧洲流传。——著者

② 十字军引起了人口的大移动。一个农奴只要在他的衣袖上缝上一个十字章去加入十字军，就可以脱离农奴制度了。——著者

③ 除英译本外，其余各本中“权利”均作“自由”。

西北部，在那里，那些在维亚特加、沃洛格达等处有殖民地的城市如诺夫哥罗德及普斯科夫，在几个世纪的时间中都是自由的民主国。自由城市就这样慢慢恢复了自由的政治制度，由于这个制度，距当时一千五百年前启蒙之花就得以如此绚烂地开放于古代希腊。现在在西欧及中欧的自由城市中，同样的情形再现了。①

与新的自由生活同时开始了知识、艺术及思想自由的复兴，这在历史上得了"文艺复兴"这个名词。

然而我在此地并不想去分析造成欧洲进入文艺复兴及其后的所谓"启蒙时代"的各种原因。人类精神从一次长期酣睡中觉醒过来；关于这次觉醒，已经有了很多精彩的著作，即使简略浏览它们一下，也会使我们远离我们的眼前目的。加以我应该来详论（比迄今为止所作的讨论更加充分得多）古希腊的科学、艺术、哲学的纪念碑式的著作的发现，对于科学和艺术的发展所产生的影响，以及在这一与东方通商时代所从事的长途航海和旅行及美洲的发现等等所产生的影响，而且我还要来考察那些在自由城市中发展起来的新的社会生活形态的影响。同时，这种城市生活状况与农民的觉醒如何引出对基督教的新认识，又如何引出融合着对于教会权力的抗议、推翻农奴制桎梏的努力两者的根柢深厚的民众运动——这也是

① 关于历史上的这个时代，有许多出色的论著，然而现代的国立学校及各大学都默不作声地把它们放过了。读者从我的《互助论》〔第五章和第六章〕中可以列出一个书目来。我在《互助论》中还简略描写了中世纪自由城市的生活。——著者

必须加以说明的。

这样的起义犹如巨浪席卷欧洲全境。十一世纪及十二世纪中法国南部的亚尔比根瑟斯派① 的运动就是这类暴动的开始。其次在十四世纪末叶,在英国约翰·保尔与华·泰勒的农民起义;以及罗拉德派的农民起义,这两次起义都是在反对领主与国家,与威克里夫② 的新教徒运动有关联。在波希米亚,伟大的改革家及殉道者扬·胡斯(1415 年被教会烧死在火柱上)③ 的教义发展了,胡斯的众多的信徒揭竿而起,反对天主教教会与封建领主的压迫。在摩拉维亚开始了"摩拉维亚兄弟会"④ 的共产主义性质的运动。在荷兰、西德意志、瑞士等处又开始了"再洗礼派"⑤的共产主义性质的运动。这两个

① 亚尔比根瑟斯派:十二世纪及十三世纪间法兰西南部一宗教支派,这个宗教的改革派不信天主教的圣餐制度,反对僧侣的专横及腐败,被教会认为异教徒,十三世纪中为十字军所摧毁。

② 约翰·威克里夫(1320？—1384):英国宗教改革家。抨击罗马教的专制,力求消除僧侣的腐败。他本人并未参加农民起义,不过约翰·保尔等人曾为其学说所鼓动,罗拉德派乃其学说之信奉者。波希米亚人胡斯也是他的信徒。约翰·保尔,1381 年英国农民起义的领袖,其社会主义的教义至今尚常为人提起。1381 年被处死刑。英国文学家威廉·莫里斯著有《约翰·保尔的梦》,描写这次农民起义的理想及经过,非常动人。华·泰勒也是 1381 年农民暴动的领袖,当年被害。

③ 扬·胡斯(1369？—1415):波希米亚宗教改革家,为宗教改革之先驱。

④ "摩拉维亚兄弟会":胡斯所发起的兄弟爱团体。

⑤ "再洗礼派":主张幼时行的洗礼无效,成年后应再行洗礼的宗派。——日译者(内山贤次的译本)

再洗礼派是宗教改革时的一种宗教的民众运动,其目的在于反对天主教教会之威权。较马丁·路德所领导的一派更为激进。"再洗礼派"在宗教上及道德

运动的目的不仅要净化基督教，把那随僧侣的世俗权力而来的邪恶洗刷干净，而且要将整个社会制度改变成一个建立在平等与共产主义基础上的制度。最后，还需要讲一讲一开始就与新教运动相关联的十六世纪伟大的德国农民战争，以及从1639年到1648年遍布英国的反对教皇、地主及国王的权力的多次起义；这些起义以英王被处死、封建制度被废除而告终。自然，这些运动没有一个达到了它的政治、经济和道德的目的。不过无论如何，它们在欧洲总算创立了两个比较自由的联邦——瑞士与荷兰；还有两个比较自由的国家——英国与法国，那里人们的头脑已经有了这样的准备：自由思想的著作家的学说一出，就能有很多的追随者；那里思想家可以著书，有时甚至可以将他们的著作付印出版而无须害怕被基督教教会的王公焚死于火柱上或遭终身囚禁。

因此，要充分说明成为十七世纪特色的哲学思想的复兴，需要在追溯当时新发现的古希腊文献遗物的影响的同时，追究这些革命民众运动的影响。然而在所有文艺复兴的历史著

上宣传个人的完全自由，在社会方面，主张平等及废除私产。他们又反对一切强制的形式，如发誓、领主的法庭、军役以及一切对政府的服从。他们说这一切都是“非基督的”。这个运动起源于十四世纪威克里夫运动及十四世纪末叶波希米亚胡斯派的运动。在路德未在维滕贝格的万圣教堂大门上张贴其“规条”时(1517)，在工匠农民中间已经酝酿了一个反对教会、国家与法律的运动。1525年，德国农民大战争发生，农民领袖闵采尔在黎丁宣布成立“公社”，于是此派乘机暴动，公开反对一切确立的强权。这两种暴动皆以流血失败告终，“再洗礼派”被焚死及处死刑的有几千人。（译自克鲁泡特金的《近代科学与无政府主义》英文本94页术语注解）

作中常讨论的只是古希腊遗留下来的著作；民众运动则无人提及。不过这样一项研究属于一般历史哲学范围，会使我们离题太远。因此我在这里只限于指出：一种自由的新生活模式之得以发展，全靠所有这些原因合在一起促成的。它们给思想指点了一个新的方向，从而渐渐助长了正从神学的监护下慢慢解放出来的新科学的发展；也助长了正在努力涵盖整个自然界生活，并在自然的基础上说明自然界生活的新哲学的发展；最后，它们还帮助了人的头脑的创造力的觉醒。同时，我要试着表明：宣告独立于教会、国家及确立的传统的“自由人格”此后在道德的领域中所取得的日益增长的地位。

在基督纪元的最初十世纪中，基督教教会以为研究自然界是不必要的，甚至是有害的，因为这种研究会引起自负与“骄傲”，而“骄傲”被斥为无所信仰的根源。教会声称，人心中的道德因素决不是来自他的本性，它只能唯一来自神的启示；至于人的本性，它只能驱使他向“恶”。凡是对人心中的道德的自然根源的研究被一概排斥。因此，企图把道德放在一个自然主义的基础上的希腊科学也就被绝对排斥了。幸而发端于希腊的各科学在阿拉伯人中找到了一个藏身之地；阿拉伯人把希腊著作家的作品译成阿拉伯文，而他们自己对我们的知识，特别是关于地球及天体以及医学与一般数学的知识，也有其贡献。阿拉伯科学和希腊科学相同，认为道德知识是自然界的知识的一部分。而基督教教会却把这种知识排斥为异端，这种情形继续了一千多年以上，直到十一世纪，当城市的

叛乱开始在欧洲发生时，自然思想的(唯理论的)运动才同时开始。于是有人来勤恳不倦地搜寻古希腊科学与哲学所星散在四处的纪念碑式的著作；从这些源头，开始了几何学、物理学、天文学与哲学的研究。在这统治了欧洲这么多个世纪的深深的黑暗中，一部柏拉图或亚里斯多德的写本的发现与翻译就成了一件有世界意义的大事；它打开了新的，未知的天际；它唤醒了人心；它复苏了对**自然界**的欢悦的感情；它同时又激起了对人的理性的力量的信仰——基督教教会费尽苦心要来打击的，也就是这一信仰。从此，科学之复兴，然后是一般知识的复兴以及对道德本质及其基础的研究的复兴全都开始了。多灾多难的阿伯拉尔[①] 早在十二世纪初，就敢于按照古希腊思想家的说法，声称人自身孕育了道德概念的萌芽，然而他的这个离经叛道的说法得不到人们的支持。直到其后下一世纪，法国出现了一个思想家，这就是阿奎那(1227—1274)，他努力把基督教教义和亚里斯多德的一部分学说结合在一起。约在同时，在英国，罗吉·培根[②] 终于作出了从对一般自然界的阐释中以及人的道德概念的阐释中排斥超自然力量的尝试。

然而这个倾向不久就被镇压下去了。直到经过上述的民众运动(遍及波希米亚、摩拉维亚，以及今日构成德国的各部

① 阿伯拉尔(1079—约 1144)：法国学者及神学家。后半生常处于落魄失意的境地，人称他为多灾多难的阿伯拉尔。

② 罗吉·培根(1214—1294)：与法兰西斯·培根同姓，同为英国人。他比后者早生三百余年，乃科学与哲学的伟大先驱之一。

分、瑞士、法国——特别是法国南部，——荷兰与英国）；直到经过成十万人死于刀剑下与火柱上，而他们的领袖备受种种酷刑——总之，经过了自十二世纪到十六世纪，渐次遍及全欧的大动荡之后，教会及其所指导的世俗的统治者才准许思想家谈论、著书立说，把人的社会本能认作道德概念的源头以及论到在道德原则的形成中人的理性的作用。然而即使在那时候，思想纵然从教会的压迫下解放出来了，却又把从前归功于神的启示的东西转而归功于贤明的统治者及立法者了。直到最后，一个新的思潮起来了，它敢于承认道德原则的完成端赖人类全体的创造性的努力。

十六世纪中叶，哥白尼（1473—1543）在死前不久发表了他的关于行星系的结构的著作。① 这部书对科学思想是一个有力的推动。它证明地球绝对不是位于宇宙的中心，也不是位于行星系的中心；而且太阳与星星并不围绕着地球旋转，如我们以为的那样；甚至地球以及地球所绕行的太阳都不过是无数个世界的几颗砂粒。这些观念和教会的教义根本不同，教会声称，地球是宇宙的中心，人是造物主所特别关心的对象。不用说，教会开始残酷地迫害这一学说，许多人成了这次迫害的牺牲品。意大利人布鲁诺（1548—1600）就因著《胜利的兽类被驱逐》一书，赞同哥白尼的离经叛道的学说，于1600年在罗马被宗教裁判所处以火刑。然而这个新倾向已为许多天文学家所确定，一般人也已明白与根据形而上学所作的结

① 指波兰天文学家哥白尼的《天体旋转论》，1543年出版。

论相对立的精确的观察、数学的分析、从实验得来的知识的重要性。在佛罗伦萨便成立了一个所谓“实验学院”。

此后不久，在1609年与1619年，开普勒(1571—1630)关于围绕太阳旋转的行星运动规律的详细的研究，证实了哥白尼的结论；[①] 二十年后，意大利科学家伽利略(1564—1642)发表了他的主要著作，不仅证实了哥白尼的学说，并且进而指出了建立在实验的基础上的物理学的前景。[②] 教会因他固守着哥伯尼的学说，便在1633年把他拿来拷问，在这种威迫之下，他不敢不宣称抛弃他的“邪说”。然而思想已经开始摆脱教会及古希伯来教义的羁绊，而英国思想家及实验家培根一出，则科学不仅有了一个继承哥白尼、伽利略、开普勒三人的富有胆识的研究的学者，还有了一个科学研究的新方法的建设者；这个新方法就是——与演绎的(即以预先假定的抽象的原则为基础的)自然观相对立的，建立在仔细研究自然界的事实的基础上，以及从这些事实所得出的结论的基础上的归纳法。不仅如此，培根还概述其各部门都建立在观察与实验的基础上的新科学的诸要素。那时候，英国已经发生了严重的骚乱，不久骚乱就在农民尤其是中产阶级的革命(1632—1648)中达到了极点。这革命的结局就是共和国成立与国王被处死。与这经济的及政治的动乱，即封建地主的失势以及

① 指开普勒(德国天文学家)的两部著作：1609年出版的《新天文学论》和1619年出版的《世界之和谐》。

② 指伽利略1632年出版的关于《世界的体系对话录》。

城市中产阶级的掌权两者平行发生的，是摆脱了教会压迫的思想解放和新哲学的发展——一种建立在认真研究自然以及生活的逐渐发展，即进化的基础而不是在头脑的思辨的基础上的新自然观的发展。

培根与伽利略是这种科学的先驱，而在十七世纪后半期，越来越多的开始感到了这科学的力量和从天主教教会以及新起的新教教会彻底解放出来的必要。为了这个目的，科学家便开始联合起来，创立了科学的各个"学院"，即以对自然界的自由研究为目的的学会。这些"学院"的根本原则不是像从前的口头论辩，而是实验的研究。这便是最早发端于意大利的各"学院"的目的；也就是十七世纪在英国创立的皇家学会的目的；皇家学会后来就成了科学知识的营垒，而且为其后在法国、荷兰、普鲁士等国创立的类似的学会的模范。

科学中的这种趋向自然也会反映到道德科学上。培根在英国革命前数年曾企图把道德概念的起源及其本质这一问题从宗教中解放出来，不错，他的这个企图是极其谨慎的。他敢于表明他的观念说：把没有信仰认为有损道德，这是错误的。他主张：甚至一个无神论者也可以是一个正直的公民；另一方面，如果迷信的宗教要来指导人类的道德行为，那么，它就是一个真正的危险。培根发表自己的意见时极其小心，在他那个时代也只能这样说话，然而人们明白他的思想的实质，并且从那时候起，同样的想法开始更加响亮地在英、法表达出来。于是伊壁鸠鲁及斯多噶派的哲学又被人想起来：而唯理论的伦理学，即建立在科学基础上的伦理学的发展，便开始出现于

霍布斯、洛克、沙夫茨伯利、哈奇逊、休谟、亚丹·斯密以及其他英吉利与苏格兰的学者;伽桑狄、爱尔维修、霍尔巴赫,以及许多其他的法国学者的著作中了。①

有一点是很有意思的:我在第三章中指出的培根的道德观中主要之点,即甚至在动物中间社会性的本能也许证明比自我保存的本能更为强有力,更为稳定。而这一点竟为他的追随者以及那些敢于主张自然主义的道德观的学者所置之不顾。②

只有达尔文在他的晚年,才敢于在他自己对自然界的观察的基础上,重申培根的思想,而且在他的《人类的由来》一书中论及道德感情的起源的几页里,更是出色地发展了这一思想(见本书第三章)。然而甚至到了今日,伦理学的著作家也不曾强调这一思想,其实,这思想应该是唯理论的伦理学之基

① 布鲁诺的杰作《胜利的兽类被驱逐》出版于1584年,几乎不曾引起人们的注意。同样,沙朗的书《贤智篇》初版于1601年,这本书企图把道德建立在清楚明白的常识基础上。他的企图在法国之外似乎不大为人所知。在1604年的版本中,关于宗教的大胆的篇章就被删去了。然而蒙田的《论文集》(一部赞成宗教的多样形式之说的著作,出版于1588年)却博得非常的成功。——著者

布鲁诺的著作在他的《意大利文论著集》中,1888年出版,2卷合为1册。并见《胜利的兽类被驱逐,附个人传记》,1902年出版。沙朗的《贤智篇》1601年出版于波尔多,1797年巴黎重印本,3卷合为2册;有英译本两种。——英译者

② 伦理学史家约德尔虽然在发现伦理学中的一切新影响上是极其锐敏的,但是他对于培根用来表达自己的观念的这几句话,也不曾给以足够的重视。约德尔以为这些话是希腊哲学的回应,或所谓自然律(*lex naturalis*,1573)的回应;而培根本人在从人类及大多数动物所固有的社会性中演绎出道德时,却给道德的本源的基础作了一个新的,科学的说明。——著者

础，而且正因为（纵然是以一个不十分明确的形式）从人自身的本性中去求得道德的解释一切学说的本质所提示的，就更是如此了。

培根之后，在十七世纪哲学家中有格劳秀斯，他在 1625 年《战时法律》一书中，不但表示他完全了解这个思想，而且还把它更加明确地表现出来。格劳秀斯将造物主及其对道德概念的发展的影响（不是直接的影响，而是经过自然的媒介的影响）略加论述以后，就立即承认“法律”及与法律有极密切关系的道德概念的泉源乃是：自然以及解释自然的理性。

他把宗教的道德及祭仪的例规从自然主义的道德的领域中排斥出去，只从事研究自然主义的道德。他所说的“自然”（Nature）这个词是指人的天性（Human Nature）。从前有人说正邪的区分是不可能的，他否定这种说法，因为人和动物一样，都有社会性的本能，这种本能不可避免地敦促人们去建立一个和平的和同胞们共处的和平的生活方式。

格劳秀斯还说，在这种强有力的社会倾向之外，人借助他的语言之力，有演化出维持社会生活的一般规则的能力，以及依照此等规则行事的愿望。这种对社会的关切成为确立不移的习俗以及所谓自然法（或建立在习俗基础上的法律）两者的源泉。这些概念的发展又得力于共同利益这一概念的帮助，——从这个概念又生出什么是公正的这一概念来。然而，他声称：认为人们尊重法律是为统治者所迫，或只是为了自己的利益，那是完全错误的。是人的本性在促使他如此这般行事。

格劳秀斯说："因为即使在动物中间，也有一些个体为了自己的儿女或同伴的缘故，甘愿限制自己，不要只顾自己，甚至要忘了自己。依我们看来，这是由于一种从外部来的并构成这类行为的原则的认识，因为在其他比较简单的行为中，这一本能就看不到了。"①

与此类似的一种对他人友善的倾向在儿童中间也在一定程度上发现了。健全的理性也循着这同一方向行动（第1部，第1章，第9节）。格劳秀斯说："自然的法律乃是理性向我们提的一条规则，我们以此来判断一项行为是否在道德上是必要的或是不能接受的，看它与合理的自然相一致或不一致。"（第10节，1）

"不仅如此，"他接着说，"自然的法律是极难变更的，连上帝本人也不能变更它。因为，上帝的威力虽然极大，我们也可以说，世上还有一些东西是上帝力所不及的。"（第10节，5）

换句话说，若把培根与格劳秀斯的学说结合起来，只要我们肯承认社会性的本能是人的根本特性，那么道德概念的起源便是很明显的了。这一本能导致社会生活的发展，只是要对个人的利己主义作一些不可避免的让步。社会生活反过来

---

① 我从《战时法律》的法译本中引来。见自拉丁文译出的《战争及和平之权利》（1703年出版于海牙）的序文，第7节。——著者

这个法译本第一次是1688年在阿姆斯特丹出版的；1703年的译本共3卷。英译本1901年出版，伦敦及纽约。另有1922年出版的选译本，伦敦版。——英译者

H. 格劳秀斯（1583—1654）：荷兰学者。

助长部落的道德概念的发展(这些概念我们在一切原始蒙昧人中都可见到),尤有进者,在毫无疑问是强有力的社会性本能的影响之下形成的生活的领域中,理性不停地活动着,引导人们去发展越来越复杂的生活规则,而这些规则又反过来加强社会本能的命令,以及依社会本能的提示而产生的习惯。我们称之为法律的演化就这样自然地进行。

因此很明显,人的道德本性及道德概念不需要超自然的解释。事实上,在十八世纪后半叶到十九世纪中,大多数论述道德的著作家都指出道德起源的两重性:与生俱来的感情,即社会性的本能,与理性;理性加强并发展了由遗传的情感以及已经演化成为本能的习惯所提示给它的东西。

另一方面,坚持要把一个超自然的,"神的"因素引到伦理学中来的人,用神意来说明人的社会性的本能和社会习惯,全然不顾社会性的本能和习惯是绝大多数动物所共有的这一事实。我在这里还要添一句:我们现在已经知道社会性的习惯是生存竞争的最可靠的武器,正因如此,这些习惯在社会性的物种中越来越得到加强。

然而培根和雨果·格劳秀斯对道德所作的阐释不可避免地导致人家要问:理性在演化出道德原则时所作结论的根据是什么?

早在古希腊时就有人提出这个问题了,当时的答案各各不同。柏拉图(特别在其后半生)及其追随者把人的道德概念归之于超自然的力量向人提示的"爱",而对理性他自然只给予一个极其有限的位置。人的理性只起阐释"自然的理性",

即超自然的力量的提示的作用。

诚然，诡辩学者中的怀疑派以及后来的伊壁鸠鲁和他的学派帮助了古希腊的思想家摆脱掉这种宗教伦理学。然而这两派人以及其他不承认超自然的意志（即昔兰尼派和亚里斯多德的追随者）在赋予理性以极大重要性的同时，认为它起的作用则是有限，即只起对各种行为和生活方式作出评估，以便断定它们中间谁代表通向人的幸福的更为可靠的途径。他们声称：有道德的生活方式不仅给单个人而且也给所有人带来最高的个人幸福和最为心满意足的状态。幸福就是摆脱邪恶；而且有了理性，我们可以弃一时的快乐而求更加持久的未来的幸福，从而在我们的生活中可以选择能最为可靠地把我们引向精神平衡状态，引向总体的满足，引向和自身一致的和谐的生活，同时也引向根据各自特点发展我们的人格的境地。

因此，这种伦理观纯粹为了正义而拒绝追求正义，亦即所谓道德。它极少理会柏拉图所宣扬的在爱的理想指导下的生活。亚里斯多德把理性看得极重。但他认为理性的作用在于通情达理、小心谨慎，而不在于大胆作自由思想的决定。他的理想是“正确”地思想，是对人在感情冲动影响下要动手作的事加以阻遏，是保持各别的个人的天性所决定的“合理的中庸”。

亚里斯多德拒绝形而上学，而立足于实际的基础上，把对于幸福、自爱（利己主义）之追求列作一切活动的出发点。伊壁鸠鲁和后来他的追随者在整整五个甚至将近六个世纪中抱有同样的观点，甚至更鲜明一些。而自文艺复兴以来，即自十

六世纪以来，又有前后一批思想家抱有这一观点，这些思想家中包含更后的十八世纪的百科全书派，十九世纪的功利论者(边沁与小穆勒)与博物学家(达尔文与斯宾塞)。

然而不管这些学说得到了多大的成功，特别是在人类感到有必要从教会的枷锁中解放出来，要努力开辟新路来发展社会生活的新形态的时候，它们毕竟不曾解决人的道德概念的起源这个问题。

要说人总是要追求幸福，追求最大可能地“摆脱邪恶”，这不过是说出了永远是显而易见的、表面的真理，甚至在谚语格言中就已表达了的。事实上，人们常说，如果合乎道德的生活会使人得到不幸，一切的道德该早已从世界上消失得无影无踪了。然而这种大而化之的说法是不够的。毫无疑问，每一种生物生来就有要求最大幸福的欲望；归根到底，人总是受这个欲望指导的。不过这正是我们目前在讨论的这个问题的实质。“究竟为了什么，由于什么样的思想或感知过程，再加上一些我们称之为‘道德的’考虑，使得人如此经常地甘愿舍弃那些无疑会给他快乐的东西？为什么他宁可常常忍受种种贫穷匮乏而不肯违反他的道德理想呢？”然而上述的古希腊思想家以及后来整整一连串的功利论的思想家所提出的答案都不能使我们满意；我们觉得这个问题不能限于慎重权衡快乐的得失以及为了其他更强、更持久的快乐而舍弃个人的快乐。我们觉得我们在这里应该讨论的是更复杂，同时也更一般的问题。

亚里斯多德曾写道：一个人当有两条路可供挑选时，如果

他作出的决定不致使他的内心自我处于冲突中而又给他以较大的自我满足,那么他的行为便是明智的;这样说,说明他已多少明白了一些这个道理。他又说,我们追求欢乐、荣誉、尊敬等等,不仅是为了它们本身,而且主要是为了它们能给予我们的理性一种满足感。我们已经说过,这同一个观念为伊壁鸠鲁以一种更好的方式重述出来了。然而如果理性的作用以这一方式被人接受了,那么问题又来了:"在这种情形下,究竟是我们的理性中的什么东西得到了满足呢?"如果问题是这样提出的,回答必然是"正义的需要",即公正的需要,这一点我们以后还要谈的。然而我们纵使承认亚里斯多德与伊壁鸠鲁果真向自己提出了这个问题,他们也不曾作过这样的回答。况且基于大多数人受奴役的那个时代的社会的全部结构——那个社会的全部精神,这两者都离正义以及它的不可避免的后果,平等(权利的平等)如此之远,以致亚里斯多德和伊壁鸠鲁非常可能想都没有想到要问自己这个问题。

然而,现在旧哲学的时代已经过去了,我们不能以这两位思想家的结论为满足了,我们要自问:"一个更加发达的头脑偏偏在那些证明是对大家最有利的决定中得到最大的满足,这是怎么回事?难道其中还有某种深深埋藏着的生理学的原因?"

我们已经看到培根和较后的达尔文两人对于这个问题的答案了(见第3章)。他们说,在人们中与一切群居的动物中一样,社会性的本能发展达到如此高的程度,以致成为一种比那些归在自我保存的本能这一个通称下面的其他本能更为强有

力更为恒久的本能。而且，对人来说，正如数万年以来就过着社会性的生活的一个合乎理性的生物一样，理性促使他去发展和遵守这种风俗习惯和生活规则，导致社会生活的更加充分的发展，而其结果是各个个别的人的发展。

然而即使这个答案也不能使我们完全满意。从我们自己的经验中，我们知道在彼此不相容的冲动之间的斗争中，狭隘的利己主义的感情打败了社会性的感情，这是常有的事，不仅发生于个人，而且也同样发生于全社会中间。因此我们就有了这样的信念：如果人的理性没有“把一个矫正的社会因素引入它的一切决定中”这样一种固有倾向，即狭隘的利己主义的决定总是会战胜那些带有社会性的判断。这样一个矫正的因素果然被应用了，这在以下数章中我们便会看到。一方面，它产生于我们的根子扎得很深的社会性本能中，以及对于那些与我们共命运的人的同情（这同情是在我们内心由于社会生活而发展起来的）中。另一方面，它从我们的理性所固有的正义的概念中生发出来。

这个结论将为道德学说以后的历史所证实。

第八章　从霍布斯到斯宾诺莎和洛克之伦理学的进化

现代伦理学的两潮流——霍布斯及其道德学说——卡德沃斯与昆布兰——斯宾诺莎的伦理学——洛克——克拉克——莱布尼兹

古希腊时代出现的伦理学的两大潮流继续存在于其后的思想家中，直至十八世纪中叶。大多数的哲学家和思想家依然在某种上天向人类所启示的超自然的东西中去寻求关于道德的起源的说明。经基督教会发展、加强了的柏拉图的思想，依然构成这种学说的本质，只是变得非常狭隘了。柏拉图和苏格拉底都认为一切道德的真正原动力乃是善的认识。然而柏拉图却不认为这一认识是从外部得来的。柏拉图学说的根本，特别是斯多噶派学说的根本在于下面这个观念：人身上表现出来的道德感，哪怕形式是不完善的，也是宇宙的某种基本原则的一部分。如果这个因素不存在于自然界中，那么它也决不会在人身上表现出来。

因此在古希腊哲学与现代科学两者之间存在着一种亲属关系，但是基督教教会以及它所启发的诸学说却不遗余力地

从我们的世界观中铲除这一观念。诚然，基督教把为我们的同胞的安乐而作自我牺牲的理想引进了伦理学，或者说得更正确些，它加强了伦理学中这一理想；而且通过把这一理想体现在一个人神耶稣·基督身上，它就和佛教一样，给人上了一堂崇高的道德课。然而基督教教义的信奉者们，尤其是教会，不久便开始宣传那些企图实现这一生活的理想的人的美德根本不来源于人。他们说："世界是沉浸在邪恶之中！"这正和古希腊的思想家们形成对照。基督教教会的领袖们表达他们那个时代的悲观精神，声称人是一种极不道德的生物。世界完全受邪恶势力的支配，以致创世主不得不派他的儿子到世上来，好给人们指点一条致善之路，通过他的受难与死亡，从邪恶中"把世界救赎出来"。

这种说法如此牢固地树立在人的思想中，以致十五个世纪之后才有人在欧洲新产生的新生活方式中发出呼声说：道德的萌芽是包藏在自然界本身中。这在前一章里已经说过。然而甚至在今日，这种呼声还被那些不顾明明明白白的事实、自信非凡、继续声称自然界只能给我们以恶的教训的人所掩没。他们坚持说，在道德问题上，理性的功能应该是评估在特定社会制度下能给我们以最大满足的事物，因此，如果道德的因素在人身上表现出来，它必有一个超自然的来源。

然而，不管教会及国家在它的道路上堆起的一切障碍，伦理学的新潮流，即在人自身以及他周围的自然界中去寻找人的道德概念的起源这一潮流，在近三百年来已经越来越有势头。这个运动越来越强调地声称：我们的道德概念是从人以

及多数动物所固有的社会性感情中极其自然地孕育出来的。

我们现在来分析这些新学说，我们会看到它们怎样不得不和那种不断采取新的形态，有时伪装得很巧妙的相反的学说进行经常的斗争。然而因为自然科学的道德观在英法两国所走的道路多少有些不同，所以我们将各个国家中的这种发展分别加以考察。我们先从英国开始，那里培根是新运动之发起人；培根之后，又有霍布斯。霍布斯继培根之后在一个长时期中成了运动的杰出代表。

霍布斯(1588—1679)　从以前各章我们已经看到希腊哲学家们不管他们的学派如何不同，大家都承认人的道德概念是从他的自然倾向中演化出来的，而且这些概念经过人自身的努力，应用于生活中，应用的程度与对社会性的理性认识发展程度成正比。我们又看到培根和他的同时代哲学家格劳秀斯怎样从社会的本能中相当明确地演绎出道德的原则。因此主张人身上的道德因素是他的本性所固有的斯多噶派的观念，又在新的以自然科学为基础的哲学中复活了。

然而霍布斯采取了一个截然相反的立场。他的见解无疑地受到了他的法国友人伽桑狄的思想的影响。①然而他对人的蔑视(他以为人是不知抑制自己的激情的邪恶的动物)是在英国革命的大动乱年代(革命从1639年开始到1694年以国王被推翻与被处死告终)他住在英国所形成的。当时霍布斯

① 伽桑狄的道德学说我将在下一章讨论。——著者

已经用憎恶的眼光看待革命党人，而且被迫逃到法国，在那里他写了他的第一部著作《国家论》。①

由于当时完全没有有关原始蒙昧人生活的知识，霍布斯把原始人的生活想象为一个“所有人向所有人开战”的状态直到后来人们联结而成社会，并为此目的而缔结了一个“社会公约”，他们才从这种状态中超脱出来。因此，霍布斯在他的论国家的著作一开始，便声称人决不是如亚里斯多德所说的生而具有社会性的习惯的“社会的动物”；正好相反，人们彼此像狼一样相处。

如果人们寻求友伴，那不是因为他生来具有的社会性，而是因为他们指望从别人那里得到某种好处，再不然，便是由于他们彼此心存畏惧。(第1、2两章)

霍布斯说：“因为如果人生性就应该爱另一个人，即是说把当作人来爱，那么便没有理由来说明为什么每一个人不会同等地爱每一个人，而乐意与那些可以给他以荣誉或钱财的人常往来。”(第2章第2节)当人们“为着寻求快乐和消遣而聚会时，其中每一个人都惯于去找那些最可以使他开心发笑的事以自娱；由此他可以拿自己的长处与他人的弱点及缺陷相比较，以显出自己的长处来。”(同上)“因此一切交际不是为利

① 我们知道英国革命始于1639年。霍布斯的第一部著作《国家论》(《国家的哲学元素》)，1648年第一次以拉丁文出版于巴黎；五年后，英文本在英国出版。他的第二部著作《利维坦》(把国家组织喻为海中巨兽利维坦)1652年出版于英国，当时已是国王被处死后第三年了。——著者

《国家论》的英译本于1651年出版于伦敦。——英译者

便是为名，就是说，与其说是爱我们的同胞，不如说是爱我们自己。"他用下面的话来结束这一段文章："因此我们必须断定：一切伟大而持久的社会其根源不是在于人们对彼此的善意，而是在于彼此对对方心存畏惧。"（第1章第2节）

霍布斯的全部伦理学体系建立在对人性的浅薄的介绍之上。他认为这些概念是根本性的。后来在他对本文所加的注释中，他重申了这些概念，——他之所以加注显然是由有人对他的定义与结论提出异议而引起的。①

据霍布斯说，一些动物和蒙昧人的集团定居还不能算是国家。人类的精神结构本身便阻止他与别人结合而成社会。由于这一先天的倾向，人们彼此便成为仇敌；就连人身上表现出来的社会性也不是他的自然的品格，而是由他所受的教养嫁接上去的。人的天性本来是把自己看作与其他任何一个人同等的，只要教养不曾把他的这一思想扫除，他就会这样看待自己，并且认为他自己可以向别人作恶，强夺别人的财产。于是有了一种每人同每一个其他的人不断交战的状态。到后来或是弱者屈服于更强壮、更狡猾的人，或是一个集团的人明白了互相争斗的危险而停战议和，相约创立一个社会；到了那时

① 因此，对上面引的一段话，霍布斯便加注说："诚然，对人来说……孤独是一个敌人；因为婴儿需要别人的帮助来生活，成年的人则需要别人的帮助来过好生活，所以我不否认人（受自然之强制）有聚在一起的欲望。然而文明社会并不只是聚会而已，它还是需要信仰与合约来维持的联合。"如果有人反驳道：人们要真是像霍布斯所描写的那样的东西，那么他们就会互相规避了。对此，霍布斯的答复是，事情确是这样，因为"要睡觉的人便紧闭他们的房门；旅行的人随身携带着刀剑"等等。——著者

候，人们才能够脱离这种战争状态。①

现在我们已经把原始蒙昧人的生活，以及那些栖息在人口还很稀少的大陆上的数目众多的动物的生活研究了一番，于是霍布斯对原始人的概念之全属虚妄，始得大白于世。我们如今可以看得明白：社会性乃是对付自然界中敌对力量以及其他动物的斗争中一件极其有力的武器，以致远在与人近似的生物还不曾出现于大地之前，社会性就在许多的群居动物中发展了。因此要发展社会性，人类并不需要“社会公约”或“巨无霸② 式(音译为利维坦)的国家”之必要。

显然，霍布斯又从他的人类社会的基础的设想中演绎出“自然的法则”，他的社会制度的观念就是建立在这些“自然的法则之上。由于他是对民众略有同情的极端保守派(在克伦威尔共和时代，他是拥护帝政及僭王的)，因而他一方面把自

① “相互畏惧的原因，部分在于人际之自然的平等，部分在于他们的互相有意加害。”既然“甚至于最弱的杀害最强的”也是容易的事，而且既然“他们是平等的，可以彼此做同等的事去伤害对方，”……因此一切人彼此间本来就是平等的，我们现在发觉的不平等是从民法中生出的。(第1章第3节)在此之前，“仗着自然之权利，每个人都是他自己所使用的自我保存的方法的最高的裁判官。”(第1章，第8、9两节)“仗着自然之权利，所有人对于所有物都有平等的权利。”(第1章第10节)然而因为这种状态会引起经常的战争，人们便达成建立和平的社会公约，而且“仗着自然之权利，大家都必须遵守这一公约。”——著者

② 巨无霸(Leviathan)是《旧约·约伯记》里面的一头怪物。中译本《旧约》中译作鳄鱼，但与现在我们所见到的鳄鱼不同。它有各种神话的本领。“在地上没有像它造的那样无所惧怕。凡高大的，它无不藐视，它在骄傲的水族上作王。”霍布斯以为国家有至高无上的权力，故比之于巨无霸。他的论述国家的第二部著作，即名为《利维坦》。

己的党派的封建意愿说成是国家的基础,另一方面,又吸纳了一般人都能接受的几条常规。对多少熟悉一点动物与蒙昧人的生活的人来说,霍布斯的谬误是显而易见的。像霍布斯的那样的观念在十七世纪中叶是可能的,因为那时候关于蒙昧人的生活所知极少;至于那样的见解在十八、十九两世纪的种种解释和发现面前居然能留存至今,这就很难使人理解了。卢梭之有关于人类社会的起源的类似的见解,这仍然是可能的,然而现代博物学家赫胥黎何以也有这同样的观念,就令人百思而不得其解了。当他开始发扬霍布斯式思想时,我曾不得不提醒他注意下列这一事实:在地球上社会之出现早于人的出现。

霍布斯的错误只有用下面这一事实才能加以说明。这事实是:在他著书立说时,正流行着人类的"原始状态"是田园诗式的那种概念,对这种概念确有反驳的必要。霍布斯的概念是和天国乐园以及人的堕落的传说相关联的。传说为天主教教会及新开创的新教教会两者所信奉,而后者较前者尤为坚定地认为赎罪之说是一个根本的信条。

在这种情形之下,一位坚决否认那种"原始状态"而从和平共居比不断战争更为有利这样一种考虑出发,演化出有关原始的"人——兽"那些道德概念的著作家必然会获得成功。或是缔结"社会公约",或是屈服于一个用武力来限制个人的无拘束的放纵之征服者——按霍布斯看来,这便是道德与法律的最初发展阶段。随后理性便来为了各个个人自身的利益限制他的自然的权利,这样一来所有"道德的"美德:如怜悯、

诚实、感激等等就逐渐地发展起来了。

在霍布斯看来，道德概念之发生是因时与地而异，其方式各各不同；因此道德规则中决无一般的东西，也无绝对的东西。①不仅如此，这些规则只有在互惠条件下才需要遵守而在所有决定中都应由理性作唯一的指导者。如果对那些不肯行互惠的人，也遵守道德规则而行，那便是不合理性的。一般说来，依靠社会理性来创立道德是不稳妥的。要达到这个目的，要有一个以刑罚来威慑的条件下创造社会道德的统治权力，而且对于这或是一个人或是一群人的权力，每个人都应无条件地服从。在国家中，和在自然界中一样——强力即公理。人类的自然状态乃是所有人对所有人的战争。国家保护着它的臣民的生命与财产，代价是臣民的绝对服从。国家的意志便是最高法律。对于万能的巨无霸式国家的权力的服从便是社会性的基础。要达到我们的道德的法律以及规章所企图建立的和平共居，这是唯一的道路。至于社会性之遗传的本能——这无关紧要，因为它在原始人中的发展并不充分，不能成为道德原则的源泉。同样，理性在发展社会生活的规则中也是无足轻重的：人类并无固有的正义这一概念；而人的理性正如一个地道的投机分子，是应时代之要求而建立社会生活的

① 据霍布斯说，道德哲学非别，不过辨别在人们的相互关系中、在人类社会中，何者为善何者为恶之科学而已。"善、恶二字是加于事物之名称，表示那些给它们以这名称的人的爱好或嫌恶。然而人们的爱好依着他们的各别的性质、习惯、意见等等而有千差万别"；因此人们对于善、恶之解释也是各别的，因人而异的。（见《哲学入门》第3章，31节，55页，1651年，伦敦版）——著者

规则的。谁得胜，谁有理，因为他的胜利证明预见到了他的同时代人的要求。霍布斯的道德观便是如此；而时至今日，绝大多数统治阶级对道德的看法也是如此。

另一方面，霍布斯在他的道德观中断然排斥了宗教和形而上学，这一点吸引了许多追随者。当时，天主教与新教的斗争在英国激烈进行着，其凶残几乎达到疯狂的程度，人格与思想两者的解放成为当务之急时，能把像道德这样的重大问题放在一个合理的基础上的学说实属难能可贵。就大体而论，把伦理学和哲学从宗教的羁绊中解放出来，是一大进步；而霍布斯著作在这方面有过很大的影响。此外，霍布斯继伊壁鸠鲁之后主张：个人虽然总是只顾自己的私利，然而人到底得出这样的结论，他的利益是在于社会性与和平相处的最大程度的发展。由此可以推断：道德概念虽起源于个人的利己主义，但是它们到底成了推广更好的相互关系及社会性的基础。

·

卡德沃思(1617—1688)　由于上述的原因，霍布斯的学说在英国获得了颇大的持久的成功。然而许多人对它感到不满足，不久便有几个坚决反对它的人出来向它挑战了。其中有当时英国的著名诗人、忠实的共和主义者、信仰和言论自由的鼓吹者密尔顿(1608—1674)和1656年出版他的乌托邦式的《大洋共和国》(*Oceanea*)以反对霍布斯而赞颂民主共和国的哈林顿。[1] 然而主要批评霍布斯的伦理学说的是一群和剑

---

[1] 詹姆斯·哈林顿(1611—1677)：他的《大洋共和国》是一本政治的乌托邦的作品，这是共和主义者的福音书。英国共和政治失败后，哈林顿被囚在伦敦塔中，后来虽被查理二世释放，但已不能恢复健康。

桥大学有关系的科学家。这一群人既反对克伦威尔[1] 的共和的清教主义,也反对霍布斯的学说之自然科学的倾向。这些霍布斯的反对者虽并不具有当时流行于英国神学家中间的狭隘的观点,但是他们的哲学无论如何是不能一般地和唯理论,尤其是和霍布斯的观点相调和,因为他们从中看到了一个对起抑制作用的道德力量的直接威胁。拉尔夫·卡德沃思认为要从私人获利的考虑中引出我们的某些道德判断具有强制性质的感情是不可能的。而且他还说,道德不是人创造的:道德植根在即使神的意志也不能变更的事物之本性之中;道德原则是像数学的真理那样绝对的。人可以发现一个三角形的诸特性;然而他并没有创造这些特性:它们是事物的不变的特性所固有的。纵使现存世界灭亡,而道德原则仍然保持它的真实性。

因此,我们从卡德沃思的这些观念中便知道他趋向于现今开始明显地在近代唯理论的伦理学中表现出来的一个概念,即所有人都同样重要和所有人都有平等权利。然而卡德沃思首先是一个神学家,在他看来,哲学如果没有宗教的鼓舞力量,没有宗教所培植的恐惧,它便是毫无内容的。

里察德·坎伯兰(1632—1718)　剑桥学派的另一位代表坎伯兰较之卡德沃思更接近现代伦理学得多。他在 1671 年

① 奥·克伦威尔(1599—1658):英国将军与政治家。1653—1658 年英国共和政治的元首。他还是一个清教徒。

用拉丁文出版的著作《自然法则的哲学论述》[1]中用下面一句话来陈述他的观点："社会的安乐乃是最高的道德律。一切导向社会的安乐的都是有道德的。"

人得出这个结论，是因为整个自然界都驱使他向这方向前进的。社会性是和人性分不开的一种品质——是人的组织和状况的一个不可避免的结果。霍布斯企图证明事实正好相反，他的观点是谬误的，因为自从一有了人，社会性必定已经存在。

诚然，坎伯兰当时并没有像我们现今所掌握的关于这个观念的证据，因为长途航行以及在蒙昧人中间居住的探险家们的生活已经供给了我们不少的材料，使我们对原始人的生活方式有了相当的了解。而坎伯兰只能用对于世界和人的构造，以及人与其他也具有理性的生物间的关系的一般推论，来支持他的预测。他说过(显然是他对于当时需要的一个让步)在这个程度上，道德的因素便是神意的表现；但不能因此就说道德的因素，是专断的或是可变的。

因此坎伯兰关于人的道德概念起源于社会性的意识的发展这一个推断是不错的。不幸的是坎伯兰不再继续去追踪这一意识发展。他只指出那从社会性的意识演化而来，又由理性加强和发展的一般的仁爱感情，为每一理性的生物带来了那么多的好处，因而人把道德规则看作是自己必须遵守的，而毋须神权的任何干预。自然，人在顺从社会性的要求的同时，追求

① 《自然法则的哲学论述》：出版于1672年，伦敦版。——著者

着自己的个人的幸福；但是在社会性的影响下，他的个人幸福的追求本身也会导致共同的安乐。所以服从社会性的意识本身成了快乐与满足的泉源，因为它导向一个更高的目标。

至此坎伯兰便止步了。至于如何以及何故人从社会性的本能出发，能把他的道德的理想发展到它们的现在的水平和广度，他却不去追究了。他也不曾去考虑那个导向公平的正义的概念，以及在这个思想的基础上进一步的结论。

这项工作一方面被洛克及其追随者做了，他们企图把道德建立在功利的基础上；另一方面又被沙夫茨伯里[1]及其追随者做了，他们以为道德的泉源在固有的本能与感情之中。然而在检讨这些体系之先，我们必须把在伦理学说的进一步发展上有绝大影响的斯宾诺莎的伦理学论述一番。

B.B. 斯宾诺莎（1632—1677）　斯宾诺莎的伦理学与霍布斯的伦理学有一个共同点，就是否认道德之自然以外的起源。同时，斯宾诺莎的学说在其基本概念上却与霍布斯的学说迥不相同。在斯宾诺莎，上帝就是自然本身。“上帝以外便无实体，也不能想有任何实体。”[2]

肉身的实体是不能和神的实体分离的，因为上帝是万物的有效的成因，然而上帝只能顺着他本身的天性的法则而行，

① 沙夫茨伯里的学说在第10章中讨论。

② 《伦理学》第1部，定理15。牛津大学出版社的译本1910年第4版。——著者

把上帝想象成为能做到使那些在他的威权之下的事物不存在是错误的。同样,声称最高的心智与“意志的自由”属于上帝的天性,那也同样错误。(第1部,定理17)自然界中并无因事而异的事,一切事物皆由神性之必然来决定以某种方式而存在,而运作。(第1部,定理29)总之,人所称为上帝的东西,就是被人误解了的自然本身。意志也只是思想之某种样式,有如心智;因此任何决意,除非它由另一个原因所决定,便不能存在,也不能决定实行;而这个原因又由另一个原因来决定,如此顺推,以至无穷。(第1部,定理32)由此可以断定“上帝造物,除了现在各物产生时的那种方式与顺序外,不会再有其他的方式与顺序”。(第1部,定理33)至于常人归之于上帝的权力不仅是人的力量(这说明他们把上帝看作人或类似人),而且这种权力也包藏着弱点。(第2部,定理3)一般说来,那些使人们把他们的生活中种种事件归之于最高权力的原因,斯宾诺莎已在第一部定理36中作了中肯的分析。①

因此斯宾诺莎便是笛卡儿②的一位追随者,他把笛卡儿的自然观发展了;在否认道德的神性的起源时,他接近霍布斯。然而看他的那种科学见解的大胆发挥,看他彻底摆脱了基督教的神秘主义,斯宾诺莎是深知人与自然的。在伦理学方面,他不可能追随于霍布斯之后。他决不会设想道德是建立在国家行使的强制的基础之上。恰恰相反,他指出:没有任

① 著者在这里指的是定理36后面的附录。——英译者

② 笛卡儿的学说将在下章中讨论。——著者

何对于一个最高主宰或政府的恐惧感的影响，人的理性也会自由地，必然地达到对待他人的道德的态度，而且这样做的时候，人得到了最高的幸福，因为这是他的自由地逻辑地思维的理性的要求。

斯宾诺莎这样创造了一个浸透着深的道德感情的真正的伦理学说。他个人的生活也是这样。

斯宾诺莎达到他的结论的思想过程可以陈述如下："意志与心智是二而一的东西。两者皆是个别的决意与思想。虚假在于缺乏知识(这牵涉到对事物认识不充分或残缺不全和混乱的思考)；(第2部，定理35)错误的行为都同出一源。一般说来，"在每个人的头脑中，有些思想是充分的，其他的则是残缺不全的，混乱的。"在前者，思想便随之以行动；而在后者，我们的头脑便受到影响。更有甚者，"头脑受激情所制的程度与头脑中不充分的思想的数目成正比。"① (第3部，定理1)

在斯宾诺莎看来，"头脑和身体是二而一的，有时在思想的属性下设想，有时则在延伸的属性下设想。"(第3部，定理2)斯宾诺莎详细证明了这一定理，驳斥了当时流行的看法，这种看法声称："头脑支配身体，身体的这种或那种行动来之于头脑。"人们这样说，他们不过是在承认：他们对自己的行动的真正原因一无所知。(第3部，定理2)头脑的种种决定，"犹如确

① 我手边只有此书的法译本。第3部定理1的"系"中只有这样的话："不充分的思想规定着头脑中激情的数量。"定理3："头脑的行动只是来自充分的思想，它的激情只是来自不充分的思想。"另一法译本我未见到。

实存在着的事物的观念，同样必然出自头脑(第3部，定理2)。再说，“如果有什么东西增加了并助长了我们的头脑的行动力，那末，这一东西的观念也增加了并助长了我们头脑的思考力(第3部，定理2)。欢乐、快活、高兴导致我们的头脑趋于更大的完善，而悲哀则有与之相反的效应。(第3部，定理2)总之身体和头脑是不能彼此须臾分离的。

“爱无非是欢乐伴之以一个源自外部的思想，憎无非是悲伤伴之以一个源自外部的思想。(第3部，定理13)这为我们解释了希望、恐惧、信心、绝望、喜悦(即“从过去一事物的形象而生的欢乐，而这一事物的结局我们曾有怀疑”)和悔恨(“与喜悦相对立的悲哀”)的本性[①]。(第3部，定理18)

斯宾诺莎从以上这些定义引伸出道德的所有根本原则。例如，“在涉及我们自己或心爱之物[②]的一切事物中，凡是在我们想象中会给我们以及心爱之物以欢乐的，我们都力求予以肯定，与之相反的则我们力求予以否定。[③] 而既然头脑的欲望或思考力与身体的欲望或行动相等并同时发生，我们便会力求造成在我们想象中可以导致欢乐的一切。——我们的以及我们所爱的人的欢乐。”(第3部，定理28)从这些根本的定

① 法译本斯宾诺莎的《伦理学》第3部，定理18，148页：“由我方才所说的话，便可明白什么是良心的希望、恐惧、安全、失望、欢乐与悔恨了。实则希望不过是一件结局不定的将来或过去的事物的形象所生的不定的欢乐罢了。反之，恐惧也不过是一件不定的事物的形象所生的不定的悲哀罢了。”

② 斯宾诺莎所说的“物”兼指有生命与无生命的两者。——著者

③ 见第3部，定理25，据原书法译本的译文(152、153页)。

理，斯宾诺莎引出了道德的最高典型。

斯宾诺莎说，自然界中决无强制性的东西，只有必然的东西。“善与恶的认识不过是我们所意识到的欢乐与悲哀的感情而已。”“我们称一件事物为善或恶，其标准便是看它帮助还是阻碍维持我们的存在，便是看它增大还是减少、助长还是抑制我们的行动能力。”(第4部，定理18)但是“我们之所谓善恶，全视乎我们能否从中得到欢乐还是悲哀而定”①。“感情只要是真诚的就不受对善恶的真正认识的抑制，不过它必须被认定是一种感情，”也就是它已成为一种行动的欲望。在后一种的情况下，“它将会抑制任何其它感情，只要其它感情不如它强烈。”(第4部，定理14)

斯宾诺莎发表这些意见在神学家的阵营中激起多大的憎恶是不难想象的。斯宾诺莎否定了神学家的二律背反的观念，仗着这个观念，上帝成了永恒的真理之化身，而他所创造的世界却是这个真理的否定。②

斯宾诺莎把他的伦理学建立在幸福论的基础上，即建立在人对于幸福的追求上。他教导说，人和一切其他生物一样，追求最大的幸福，从这一追求中，他的理性便演绎出生活的道德规则；然而在这样做的时候，人也并不是自由的，因为他所

① 见第4部，定理8，这一句是我加上去的。

② 人不是自由的，他只能做他的天性之结果的事，至于上帝也类似如此。——斯宾诺莎的《伦理学》中有好几节可以找到这样的说法。如在第四部，“论人间枷锁，或论感情之力量”的序言中他便说：“我们称之为上帝或自然的永恒无限的存在，也以他存在所依据的同样的必然而行动。”——著者

能做的只是他的天性的必然结果。

毫无疑问，斯宾诺莎的首要目标是把我们的道德从宗教所培育的感情的压迫下解放出来，而且企图证明，我们的激情和欲望(感情)并不取决于我们的善或恶的意向。他旨在表明，人类的道德生活乃完全受他的理性所支配，而理性的力量随知识的发展而增加。在他的论述"人间枷锁"的《伦理学》第四部中，斯宾诺莎用了不少篇幅来谈这个问题。第五部全部都在论述"心智的力量或人的自由"。在整个这一主要论著中，斯宾诺莎千方百计地敦促人去行动，他证明只有主动地而不被动地对我们的环境作出反应，我们才能达到我们的"自我"的充分满足。不幸的是他不曾去考虑下面这一事实：决定是非曲直的能力是我们的思维的根本方式的表现，没有了它，思维便是不可能的。

斯宾诺莎的伦理学是彻头彻尾地科学的。形而上学的精微、上天来的启示与它无缘。它的结论是从对人的认识以及一般的对自然的认识得来的。然而它在自然界中见到什么呢？自然教给能对道德问题作出决定的我们的理性是什么呢？它引导我们到什么方向去呢？斯宾诺莎说，自然教给我们不要以怜悯为满足，不要从远处地旁观人们的悲欢。要主动。那么这主动的活动应该在什么方向中表现出来呢？不幸，斯宾诺莎放过了这个问题，没有作答。他在十七世纪后半期著书立说，而他的《伦理学》初版是在一六七六年他逝世以后才出版的。那时候两大革命，即宗教改革与英国革命已经发生了。这两场革命不止是对神学与教会的斗争，而且超过

这一范围。它们都有深刻的社会意义，而人的平等是这些民众运动的主要口号。然而这些含有深刻意义的现象，斯宾诺莎却没有反应。

约德尔说得非常中肯："斯宾诺莎研究伦理学比任何人都更深入。在他看来，道德同时是神的，又是人的；是利己主义与自我牺牲；理性和感情(即欲望)；自由和必然。"同时，约德尔接着说，斯宾诺莎有意把他的伦理学建立在利己主义上面，他完全不考虑人的社会倾向。自然，他承认由社会生活所产生的欲望，也承认这些欲望必然会克服那些纯粹是利己的私欲。然而在他眼里，社会联合是次要的东西，他把自我完善的人格的自给自足性置于共同工作与社会性观念之上。①这个缺点也许可以用下面这个事实来说明：十七世纪中，借着"真信仰"的名义正在进行大肆屠杀的时候，伦理学的最迫切的目标就是把道德同基督教的美德之混合物区别开来，斯宾诺莎在这样做了以后，也许不敢再毅然决然地来维持社会正义，维护当时新宗教运动所提出的共产主义性质的观念，引火烧身，使自己遭到更加严重的责难。首要的还是必须把个人的，独立的，自决的理性的权利重新建立起来。因此要把道德放在最大幸福的原则之上(这最大幸福并不要求什么"群体的繁殖"或"天国的福祉"一类的报酬)，便必须和神学的伦理学作彻底的决裂，而又陷入"功利主义"或霍布斯及其追随者的伦

① 见约德尔的《伦理学史》〔德文原本第1卷259页——西班牙译本注〕。——著者

理学之中。无论如何，约德尔所指出的斯宾诺莎的伦理学中的遗漏是一个重大的遗漏。

洛克(1632—1704)　培根的归纳哲学、旨在揭示全宇宙的自然生活的笛卡儿的大胆的概括、不求助于任何神秘力量而来说明人身上的道德因素的斯宾诺莎的伦理学，以及也是不要超自然的立法者的任何干涉来说明社会性的发展的格劳秀斯的尝试——所有这些学说都为一个新的哲学准备了条件。这一新哲学真也找到了它的优秀代表：英国思想家约翰·洛克。

洛克并不曾写过关于道德的专门论文。然而在他的著作《论人的悟性》①中他对于我们的知识的根基有如此深刻的分析，以致这一分析在一代人中成为一种新哲学的基础。在他的另一本著作②中讨论将他的研究实际地应用于政治及一般人生时，他发表了如此之多的关于道德概念的起源的重要思想，以致在十八世纪中论述道德的每一著作中都留下他的见解之印记。洛克的影响部分地可以用下一事实来说明，就是：他不是一个具有严格界定的见解的新学说的创始人；当他阐释人类的思想、所谓的意志自由以及一般道德时，他对其他学

① 《论人的悟性》：出版于1690年，即英国实行君主立宪政治后的第二年。——著者

所有引用文均据1854年伦敦出版的洛克的《哲学著作集》(共2卷)。——英译者

② 指《关于政府的两篇论文》，1689年；《论宽容书》(1690)及《基督教之合理性》(1697)等。——著者

说均抱着极其宽容的态度，试图表明各种学说中都有其真理的因素，即使这真理的因素表达得不正确。

洛克和斯宾诺莎一样，在阐明我们的知识，即我们的思维过程和人达到他的结论的方法时，首先是笛卡儿的一位追随者。像笛卡儿那样，洛克也排斥形而上学，而立在严格的科学基础之上。然而关于人固有观念（良知）这一问题上，洛克便和笛卡儿意见不同。笛卡儿及其他的洛克的前辈是在固有观念中看出人的道德观念的根源的。洛克则声称在道德或一般地说在理性中，并无固有观念之存在。他问道："那些到处被人毫不怀疑或毫无质问地接受的实际真理，而它们又必须是固有的，这种真理又在哪里呢？公正、信守契约是大多数人似乎都是同意的。这是一条众人以为连贼窝和最大的流氓帮会都遵守的原则。……我承认非法之徒实行别的原则之时也实行这条原则，然而他们并不把它当作自然的固有法则来执行。他们实行它是把它当作便于他们成群结伙的权宜之计。……正义与真理是社会的通常纽带；因此就连盗匪之间也彼此守信用，讲公道，否则他们就成不了帮。但是谁会说那些欺诈劫掠之徒会固有真理和正义的原则呢？尽管他们也承认和同意这些原则。"①对那些指出人们的思想与行为之间的差异的人，洛克回答道（不过他的回答并不十分令人满意）：人们的行

① 《论人的悟性》第 1 卷，第 3 章，第 2 节。——著者

以下都引自此书。此书共 4 卷，分订两册（1、2 两卷，3、4 两卷各一册）。——英译者

为是他们的思想的最好的阐释者。既然正义与道德的原则被许多人所否认,而且尽管其他人承认它们,但也未应用到生活中去,那么,"来假设有仅止于内心观照的固有的实际原则,便是非常奇怪而不合情理的了。"①

熟悉进化论的现代读者大概会注意到洛克的推断是肤浅的。当然,他有理由否定人身上有固有观念或结论(道德的也包括在内)之存在;他有理由说,在道德中和在其他一切事物中一样,人总是通过经验而达到他的结论。然而如果他知道遗传的法则像我们现在所知道的那样,哪怕他只是想过一下这个问题,他就不大会否认:像人或者别的群居动物那样的社会性动物,能够而且必然会通过遗传而发展出不仅是群居生活这种倾向,而且还会发展到公平与正义。②

然而在十七世纪洛克这一时代,他对"固有的"道德概念的抨击,总是重要的前进的一步,因为这一否定把哲学从对教

① 《论人的悟性》第1卷第3章第3节。——著者

② 洛克说:"然而如果把这一条道德的不可动摇的规则和一切社会美德的基础:'你愿意别人加之于你的,你也要加之于别人',向一个从不曾听说过它的人提出来,难道他不能理直气壮地问个为什么?"(第1卷第3章第4节)。对此,基督教徒会回答道:"因为那个掌握永久生死之权力的上帝要求我们这样做。"如果被问的是一个霍布斯的信徒,他的回答便是:"因为公众要求这样,如果你不这样做,利维坦(国家机关这个巨无霸)便要来惩罚你"(第5节)。"美德之所以被一般赞同,并不是因为它是固有的,而是因为它是有利的"(第6节)。"道德的大原则:你愿意别人加之于你的,你也要加之于别人,总是被推荐的时候多,而实行的时候则较少"(第7节)。因此在这一点上洛克完全追随着霍布斯,而没有注意到习惯是遗传得来的,并演化成为本能,本能(即当时所谓的"嗜欲")在极大程度上是遗传的。虽然培根已经了解遗传的意义,斯宾诺莎对之也部分了解,但是洛克在反对固有观念的斗争中,却把遗传忽略了。——著者

会宣传的关于人的堕落与失去的乐园的教义的屈从中解放出来了。

洛克在序论中不得不证明了道德概念不可看作是上天引发的感悟，接着便进入他的论文的主题：证明我们的观念和结论起源于观察——起源于经验。在这一领域中他的研究是如此巨细无遗，以致为十八世纪所有主要思想家所接受，至今实证论者仍然遵循它。洛克极其确定地证明所有我们的观念（概念、思想）或是直接发源于通过我们的感官所得来的感觉，或是对我们的感觉的认知。思维过程所需要的一切材料都是由经验供给的，头脑中所存的一切无不是先由感觉所经验过的。

洛克又说："既然我们所有的大部分观念的这一伟大泉源完全依赖我们的感官，又由我们的感官而传达到悟性，所以我称之为感觉。"（第2卷，第1章，第3节）不过他当然不否认为我们的理性所固有的并允许理性去发现真理的某些思维方法。例如，由理性所判别的两物之异同，它们的平等或不平等，它们在空间与时间中的邻近与彼此远离等等便是如此；原因与结果的观念也是如此。

在洛克看来，我们从感觉以及从感觉的认知中得来的简单观念可分两大类。一类是和快感有关的，另一类是和苦痛有关；一类是和欢乐有关的，另一类是和哀愁有关的。几乎没有任何感觉或感觉的认知是不属于这两类中的一类的。（第2卷，第20章，第1节）"事物之为善为恶，就看它是与快感还是苦痛有关。凡倾向于引起或增加我们的快感或减少苦痛者，我

们称之为善。"(第2节)感觉在我们身上产生相应的欲望与激情;此等欲望与激情之性质,我们只要观察便可知道。一般说来,人总是寻求可以给予他快感的一切,而避免引向苦难的一切(第3节)。更有进者,洛克指出快感与苦痛可以不仅是肉体的,而且还是精神的,这一来,他便建立了十九世纪约翰·穆勒所光大发扬的名为功利主义的学说的基础了。

再说,在观察我们的简单观念中的变化(受经验不断扩大的影响)时,我们便得出我们的能力这个概念,即我们用这一或那一方法行动的能力这一概念,从这些观察中又生出"自由意志"①这个概念来。(第2卷,第21章,第1—2节)洛克说:"我们发现自己身上有一种可以开始或克制,继续或终止我们头脑的好几种活动以及我们的身体的一些行动的能力,只要命令或者似乎指挥身体做或不做某个特定的动作的头脑一转念或一作选择就可做到。"(第5节)从考虑头脑支配人的行动的能力所及,便产生了自由意志这个观念。(第7节)不过事实上"我们的意志是自由的么?"这个问题的提法不正确。不如问"人在行动中是自由的么?"更为恰当。对这个问题的回答是,人自然可以依照他的意志行动。然而他有意志的自由么?洛克对这一提问自然作了否定的回答,因为人的意志是由整整一系列的先行的影响所决定的。

进一步说,洛克在讨论头脑如何决定意志时指出,预期苦痛,甚至仅仅是预期不安,对我们的意志的影响,比起预期来

① 洛克用"自由"一词以表示现代的"自由意志"这一概念。——英译者

世生活的最大快乐的影响更大得多。一般说来，洛克就我们的头脑与我们的行动之间的关系谈得如此透彻，以致在这一领域中，他竟可以被视为所有以后的哲学的祖师爷。

然而，必须指出：洛克的影响虽然主要是在十八世纪的怀疑哲学，但是在哲学对于宗教的调和态度上，他的影响也是很显著的。这种态度后来表现在康德以及十九世纪前半叶的德国哲学中。

洛克把道德哲学从教会的羁绊中解放出来，同时又把道德放在三类法律之保护之下，这三类法律便是神法、民法、舆论或名誉法。（第 2 卷，第 28 章，第 7 节）这样看来，他并没有和建立在预约来世福祉的基础上的教会道德脱离关系。他不过减少了这个预约的重要性。

作为结论，洛克在这一论文的最后部分留了几章来展开那个在伦理学著作中常常出现的观念，即：道德的真理一旦摆脱了繁复的枝节，还原到根本的概念时，是能够用证明数学的真理所用的同样方式来证明的。洛克说："道德的认识是和数学一样，可以达到真正的确实性。我们的道德观念和数学观念本身便是原型，而且是如此充分完整的观念，因此我们在这些观念中所能碰到的一致或不一致，都会产生真实的认识，就像在数学的数字中一样。（第 4 卷，第 4 章，第 7 节）整个这一部分，尤其是"道德是可以以实例论证的"（第 3 章，第 18 节）一节，都是极有兴味的。它们很明白地表示出洛克离承认正义是道德概念的基础这一步是非常之近了。然而当他企图来给正义下定义时，他毫无必要地限制这个概念，把它降为财产这一概

念,他说:“没有财产的地方便没有不义,这个定理是和欧几里得① 的任何论证一样地确实的。”(第4卷,第3章,第18节)这样一来,他便剥夺了正义和公平的概念在道德观念的发展中所占的首要地位(这是我将在本书的第二部分中讨论的)。

洛克的哲学在以后哲学的发展上有深远的影响。他的哲学是用浅显的文字写出来的,毫无德国哲学家用的对读者毫不体恤的术语,因此它的根本原理不曾坠入形而上学用语的五里雾中。这五里雾乃是哲学家的大敌,有时能使得著者自己不能把他所要表达的形成一个明白的观念。而洛克则不然,他很清楚地说出了在道德这一重要领域中自然主义的、科学的宇宙观的根本。因此所有以后的哲学,从康德的形而上学到英国的“功利主义”到孔德的“实证主义”甚至于到现代的“唯物主义”——都有意或无意地回归到洛克和笛卡儿。这在后面考察百科全书派的哲学和更后的十九世纪的哲学时会看到。现在且让我们先来看一看洛克的英国追随者们的贡献。

克拉克(1675—1729)　在那些论述道德规则与数学规则的近似(因为两者皆由少数几个根本前提正确引伸而来)的著作家中,有一位赛缪埃尔·克拉克,他是笛卡儿与牛顿的弟子。在他的《论自然宗教的不变义务》(1708)中,他赋予那个观念以绝大的重要性;以致他大声疾呼道德原则脱离所谓最高主

① 欧几里得(约前330—前275):几何学的鼻祖,所著《几何学原理》一书极有名。

宰之意志的独立性，他又指出，人并不管对不道德行为的后果的一切考虑而认为道德是强制性的。因此，我们本可以指望克拉克来发挥培根的关于道德本能的遗传性这一观念，并且说明这些本能如何发展。克拉克既然承认与这些道德本能同时存在的还有往往对人颇有吸引力的反社会的本能，他本可以想到理性在这两者之间作出选择时所起的作用，他还本可以表明社会性本能的积累起来的影响。然而他不曾这样做。对进化论来说，当时时机还未成熟，虽然人们不会指望洛克的对手会得出这样一个结论，克拉克却像洛克一样去求助于神的启示。而且他还像洛克及其追随者——功利主义者那样，求之于对功利的考虑，从而进一步削弱了他的学说中“从遗传性本能引伸出道德概念来”的那一部分。其结果是他对伦理哲学的影响较之如果他使自己只限于透彻发挥他的学说的第一部分所能产生的影响要弱得多。

G.W. 莱布尼兹(1646—1716)　虽然德国哲学家莱布尼兹对于斯宾诺莎与洛克两人的批评，他的将神学与哲学结合起来的企图，以及他在调和天主教和各种新教教义及苏格兰学派与英吉利学派的伦理学的思潮的计划中，都含有不少增益知识的材料，我在这里却不打算详细论述他了。我们知道莱布尼兹和牛顿同时把根据对无穷小变化的研究来考察现象的一个新而有效的方法介绍到数学中来。他还提出一个和现代原子论相同的物质构成说。然而他的广博的才智，他的长于解说的能力，丝毫不能帮助他把哲学的泛神论和基督教的

信仰调和起来，更不能帮助他把建立在人性的根本上的伦理学和建立在死后生活的信仰上的伦理学调和起来。

但是莱布尼兹的企图虽归失败，他究竟也曾促进了伦理学的发展，因为他一方面指出，一切人所固有的社会性本能对于人的根本的道德概念之成长极为重要；另一方面他又指出，意志的发达，对于理想的建立以及个人的道德性格的形成，是有意义的。在莱布尼兹以前，很少有人充分注意到这些因素。

诚然，莱布尼兹由于他的精神和他的哲学的性质，还不能和神学的基督教伦理学脱离关系，也不能离开以为"对死后生活的信仰加强人的道德力量"那种思想。但是他有时却是如此接近伯勒与沙夫茨伯里的无神论，以致他无疑增大了他们的学说的影响。在其他方面，他的那种在宗教与非宗教的道德之间动摇的态度必然使他产生下述思想：在道德的本质中，除了本能、激情与感情之外，还有其他东西在；我们的理性在判断"道德的"与"不道德的"的现象时，只受个人的或社会的功利的考虑的指导，如伊壁鸠鲁的追随者这个主知论学派所主张的；而在我们的理性中还有更普遍的，更普遍地被人承认的东西在。莱布尼兹本人虽不曾得出结论说，我们的理性所包含的最高原则便是正义这一概念，然而他给这个结论开辟了道路。

另一方面，莱布尼兹把对于充满着所谓自我牺牲事例的行为与崇高的思想的需要表达得如此美好，把在道德的发展中理想的作用描写得如此之出色，以致他给我们的道德概念之一个重要的分化开辟了道路。他更把那个必须作为整个社

会生活的牢靠基础的正义同人们常常除了通常的正义之外还给予别人的自我牺牲的倾向分别开来。①

① 莱布尼兹的主要的哲学著作为:《关于神的善、人的自由及恶的起源的有神论的论文》,(1710);反驳洛克学说的《人的悟性新论》,作于1704年,至1760年始出版,《关于物质的性质与传播新说》(1695)。——著者

第1部著作出版于阿姆斯特丹;第2部1760年出版于阿姆斯特丹及莱比锡(英译本1896年出版于纽约。——参看G.S.毛利斯的《德国哲学古典丛书》中杜威对《人的悟性新论》的批判性的解释1882年,支加哥版)《新说》出版期为1695年——见莱布尼兹的《哲学著作集》1866第2卷526页以下。——英译者

莱布尼兹的著作原文为法文。《新说》一书1695年载于《哲人杂志》。杜威另有《莱布尼兹论》(1888);罗素亦有《莱布尼兹哲学的批判性阐释》一书(1990)。

第九章　十七与十八世纪的法国道德学说

法国新哲学的诞生——蒙田与沙朗——笛卡儿——伽桑狄——培尔——拉罗什富科——拉布吕耶尔——拉美特利——爱尔维修——霍尔巴赫——百科全书派——莫雷利与梅伯雷——孟德斯鸠——伏尔泰与卢梭——杜尔哥与孔多塞

在法国，科学(从而伦理学说)从教会的压迫下解放出来，大体与英国同时发生。法国思想家笛卡儿在这一运动中所起的带头作用，也和培根在英国所起的作用相同，两人的主要著作几乎同时问世。①

然而由于种种原因，法国的运动的趋势与英国的有所不同，在法国，自由派的思想较之培根所发起的运动，在科学与科学思辨中所引发的革命，其渗透的范围要大得多，在全欧洲

① 培根的《新工具》一书出版于1620年;笛卡儿的《方法论》出版于1637年;英译本1649年出版于伦敦，1850年另有爱丁堡版。——著者

《新工具》中的工具是指培根描述的一种新的逻辑方法——归纳法。

产生的影响也深刻得多。

在英国，解放运动采取了新教运动与农民及城市居民的革命这一形态。而法国的解放运动始于十六世纪末，它所走的道路不同于英国运动。法国的革命直到十八世纪才爆发，而在革命前很久，自由派思想在法国社会中已传布很广了。文学是这些思想的主要的表现。在法国文学中第一个表现出自由派思想的是拉伯雷[①]，而蒙田为其精神的追随者。

蒙田(1533—1592)　蒙田是法国出类拔萃的作家之一。他首先从“普通常识”的立场，把大胆的，关于宗教的“异端邪说”用一种轻松、晓畅易读的形式表达出来。

他的著名的《论文集》出版于1583年，获得很大的成功。此书重版多次，传遍欧洲，甚至后来的十八、十九世纪的优秀作家也心悦诚服地承认蒙田为他们的导师之一。蒙田的论文有力地推动了伦理学从旧的经院哲学的教条中解放出来。

蒙田在他的《论文集》中所作的不过是一系列坦率的关于自己的性格以及他的判断与行为的动机的自白，同时也论述到他这一个圈子里的人的性格，因为他和上流社会关系密切。他判断人的行为时，是一个高雅的多少有点人道主义色彩的伊壁鸠鲁派，他的利己主义被薄薄一层哲学色彩冲淡了；他又把别的伊壁鸠鲁派的利己主义者和他们的宗教导师所惯于藏身其后的宗教的伪善加以暴露。因此，仗着他的伟大的文学

① 弗朗沙瓦·拉柏雷(约1494—1553)：法国作家。著有《巨人传》共3部。

才能，他为十八世纪风靡法国文学界全体的对宗教的批判的、嘲讽的语调准备了条件。然而不幸的是，蒙田和他的直至今日的追随者，都不曾从内部同样通俗而带讽刺地批判那个代替了教会的僧侣统治而来支配人们的社会生活的国家统治机关。①

沙朗(1541—1603)　稍后，神学家而兼女王玛格丽特的忏悔牧师比埃尔·沙朗进行了一次多少要更认真一些，然而仍然以同样方式的研究。他的《智慧篇》出版于 1601 年，立刻成为非常流行的著作。虽然沙朗始终是一个教士，其实他是一个地道的怀疑派，他的怀疑论甚至要比蒙田的更为尖锐。沙朗在讨论各种不同宗教——如基督教与异教——中类似的教理时，曾指出它们所具有的共同点是何等之多，而道德需要宗教又是何等之少。②

一般说来，这种对宗教的怀疑的同时又是现实的态度，后

① 只有埃蒂昂·德·拉博爱底(1530—1563)，蒙田的一个好友，写了一本尖锐的小册子攻击暴政，书名《志愿的奴隶制》，作者在书中提出了天然的自由，健全的理性与正义来对抗政治的专制主义。——列别杰夫(英文本无此注)

② 约德尔在他的《伦理学史》中曾从 1601 年第一版的《智慧篇》内引了一段话，这段话，在以后各版的《智慧篇》中被略去。段中沙朗明白地说：他"也喜欢虔信与宗教热忱，不过不是因为它们会将道德深植人心，道德本是天赋与人，和人同生的；而是因为它们会使道德达于完整的境地。"〔约德尔的著作第 1 卷 189 页——英译者〕〔1783 年 Y.F. 巴斯蒂安编订的《智慧篇》与 1601 年版相合，见该书 362 页——法译者〕这段引语说明，将道德认作人的固有官能这一个概念广泛地散布于思想家中间，其范围远比从他们的著作中可以看到的，要广得多。——著者

来成为十八世纪法国文学的显著特征，而在伏尔泰与百科全书派的著作中，在大革命以前的小说，尤其是剧本中，最终在大革命本身中，特别突出地表现了出来。

笛卡儿(1596—1650)　培根给了科学以一个新的极有成果的研究自然现象的方法——归纳法。这方法使我们能建立起关于地球上的生命及宇宙的科学，而不受宗教的与形而上学的解释的干扰。然而笛卡儿在某种程度上依然使用着演绎法。他的思想早于对自然作归纳式的研究所产生的那些发现，他企图以物理数学定理来解释自然界生活中那些科学尚未能作出说明的领域——我们现在才开始进入的领域。但他总是立足于对现象作物理的解释这个坚实的基础上。甚至在他的关于物质结构的最为大胆的假设中，他始终是一个物理学家，努力用数学的语言来表达他的假设。

当时英国已脱离了天主教教会的羁绊，但法国还没有。所以要在法国出版他的著作，笛卡儿就不得不谨慎小心地表达他的结论。①

1628 年，他不得不离开法国定居荷兰，1637 年在荷兰出

① 例如 F.A. 朗格在他的《唯物主义史》(第 1 卷，第 2 部，注 69)中所引笛卡儿致友人梅赛纳的信看来，我们知道当笛卡儿得知伽利略第二次被异教裁判所逮捕以及对于伽利略著作(多半是为了他的关于地球自转的意见)所下的判决时，他打算把自己本来预备在他的著作中发表的同样的意见放弃了。其他这一类的让步在别处也可见到。——著者

朗格的《唯物主义史》，伊瑟隆版，2 卷合订 1 册。英译本共 3 卷，1879—1881 年出版于伦敦及波士顿。——英译者

版了他的《哲学论文集》。这部著作包括了他的基本著作《方法论》，我们知道《方法论》一书对哲学思想的发展有过深刻的影响，而且为机械的自然观打下了基础。

笛卡儿极少注意道德问题及道德与宗教的关系。他在道德问题上的观点只能从他致瑞典女王克里斯蒂娜的书信中看到一点。

不仅如此，就连对科学与宗教的关系，他也不大在意。他对于教会的态度也是非常谨慎，和当时所有的法国著作家一样。布鲁诺的火刑记忆犹新。然而笛卡儿用经过精确的数学研究的物理现象来说明宇宙的生活这一企图得到了"笛卡儿主义"的美名——如此斩钉截铁地排除了教会的一切教义，以致笛卡儿哲学不久便成了把知识从信仰之枷锁中解放出来的一件有力的武器，恰如培根的归纳法所做到的那样。

笛卡儿小心翼翼地避免去攻击教会的任何教义。他甚至举出了一系列证据证明上帝存在。然而这些证据是基于如此抽象的推理上，以致使人觉得著者只是为了免被人指控为无神论者才把它们插进去的。不过笛卡儿学说的科学部分却是组织得如此谨严，它排除了造物主的意志的干涉。笛卡儿的上帝和后来斯宾诺莎的上帝一样，乃是整个大宇宙，乃是大自然本身。当他论述人的精神生活时，他不顾当时生理学领域中的有限知识，努力给它下一个生理学的解释。

然而在精确科学的世界中，特别是对物理现象进行数学的探究中，笛卡儿的成就是很大的。我们完全可以说，通过他

的数学研究这种方法，特别是他所重新创建的解析几何学，他发明了一门新科学。他不仅发现了新的方法，而且他还把它们应用于探讨宇宙物理学的某些最为困难的问题——应用于探讨在宇宙空间中物质的无穷小分子的涡旋运动。只有到了今天，现代物理学在其对宇宙能媒之研究中，才再次接触到这些宇宙生活的根本问题。

笛卡儿和培根一样，给了科学以一种深入到自然界的奥秘的新方法，同时指出，较之迷信和直觉的（即臆测的）解释之无力，科学的威力有多么大。

不久以前，哥白尼证明了我们的地球不过是太阳的许多个卫星之一，而我们所眼见的无数星星乃是和我们的太阳系相似的成百万个世界。这样一来，庄严伟大的宇宙之谜已显露在人们眼前，从而人的头脑开始去寻求宇宙存在之说明。培根是主张实验和归纳法可以帮助我们理解这一存在的第一人，而笛卡儿则努力深入宇宙本体内去探测不仅适用于我们的太阳系的范围之内，而且适用于远远超出这个范围的星球世界的宇宙基本法则，至少是其中几条。

诚然，笛卡儿在数学思维中寻求对自然的认识（这是毕达哥拉斯及其弟子的梦想，也是后来布鲁诺的梦想），从而增大了十七、十八世纪哲学中形而上学的重要性。他帮助这一哲学在其对真理的探求（不依观察与实验，而是通过抽象思维）中貌似科学。然而另一方面，笛卡儿却把物理学放在这样一个基础上，使它在十九世纪中能发现热与电的本质是在可衡量的分子的振动中；这样，在十九世纪末物理学能够发现一系

列肉眼看不见的振动，在这类振动中，X 射线① 不过是进入一个广大领域的开端而已，在那领域中，好几个其他的发现已在萌芽，那些发现完成时，它们将和 X 射线或无线电话一样令人目瞪口呆。②

培根创立了一个新的科学研究方法，而且他还是拉马克与达尔文两人的发现的先驱，因为他曾指出，在变动着的状态的影响下，自然不断地演化出动植物的新种来；而笛卡儿因了他的“涡旋”说，在一定意义上预示了十九世纪的科学发现。

伽桑狄（1592—1655）　在本书第五章内我曾指出：伊壁鸠鲁的学说的影响在希腊世界，随后在罗马世界中持续达五个世纪之久。斯多噶派顽强地反对这一学说，但是斯多噶派哲学的杰出代表如塞内加与爱比克泰德之流，也对伊壁鸠鲁派的学说着了迷。只有基督教才把伊壁鸠鲁派学说打败了；然而居友说过，甚至在基督教徒中也有如卢奇安③ 以至圣奥古斯丁之流，对它都表敬意。

文艺复兴时期，人们开始探求与研究希腊、罗马学术的纪念碑式的著作，那些想摆脱教会的枷锁的不同倾向的著作家开始带着特别的爱好来研究伊壁鸠鲁及其追随者——第欧根

① X 射线为德国物理学家伦琴（W.K.Röntgen）所发明，故称伦琴射线。

② 参看《未曾想到的幅射》一文，载于 1900 年 12 月《十九世纪》杂志及《史密森学会年度报告》内十九世纪中科学发现之评论一栏。——著者

这是克鲁泡特金自己的论文。——英译者

③ 卢奇安（约 120—约 180）：希腊修辞学家、讽刺作家。

尼·拉尔休斯和西塞罗等人的著作，尤其是卢克莱修的著作。卢克莱修实为现代科学的自然观的最早的先驱者之一。

正如我们所见到的，伊壁鸠鲁派学说的主要优势在于下列事实：它在排斥一切超自然的，奇迹的东西的同时，也拒绝接受人的道德意识的超自然的起源。它用对幸福的合理追求来解释道德意识。在伊壁鸠鲁看来，幸福不仅在于肉体需要的满足，而且还在生活之最大可能的充实，即是在包含着友谊及社会性的需要的最高的需要与感情的满足。在这一形态中，“伊壁鸠鲁学说”开始被否定神学的道德的人所提倡。

在十六世纪后半期，蒙田已经采取了完全类似的立场。稍后在十七世纪中，伊壁鸠鲁派关于道德问题的观点又为法国哲学家伽桑狄所采纳。

比埃尔·伽桑狄是一位博学的教士、物理学家、数学家、思想家。1624年当他在法国南部任哲学教授的时候，出版了一部拉丁文著作，公然反对当时在一切教会学派中占主导地位的亚里斯多德的学说。①在天文学上，伽桑狄用哥白尼的观点

---

① 即《对亚里斯多德的悖论的演习》，然而由于友人们的苦劝，伽桑狄只得从该书中删去了五章。因为教会正仗着它所承认为神圣的书籍，忠实地支持那主张地球居于宇宙的中心而太阳、行星、星皆在其周围旋转的亚里斯多德及托勒密（希腊天文学家，其学说称为托勒密体系——译者）两人，而且恰在五年以前（1619），路西里·瓦尼尼因一部类似的异端的著作受了火刑。此外，伽桑狄又驳斥了笛卡儿的关于物质结构的学说，阐明了他自己的和现代原子论极其接近的见解。伽桑狄在担任法国大学院教职期内，自己出版了两部关于伊壁鸠鲁的著作，然而他的基本著作《伊壁鸠鲁哲学体系》却是在他死后才出版的。——著者

《伊壁鸠鲁哲学体系》，原书1678年在阿姆斯特丹出版。伽桑狄的其他关于

来对抗亚里斯多德。我们知道，哥白尼曾证明地球全然不是宇宙的中心，不过是太阳的较小的卫星中的一颗而已。由于这些见解，哥白尼被教会看作是一个危险的异端分子。在道德问题上，伽桑狄采取了与伊壁鸠鲁完全相同的立场。

伽桑狄声称：人在生活中首先追求的是"幸福与快乐"，然而正如希腊哲学家所已指出的，这两个概念应该作广义的阐释：不仅求得肉体的快感（为了它，人会去伤害别人），而且更要紧的，要求得灵魂之内部的安宁，这种安宁只有人在把别人看作同志而不是敌人时才能达到。因此伽桑狄的著作适应了当时受过教育阶级的需要：那些人虽然还不曾明白需要一个科学的自然观，却已经试图摆脱教会与迷信的枷锁。这一倾向促使他们更加着力追求一个以人人平等为基础的社会生活的新理想。这个理想后来在十八世纪中开始形成。

比埃尔·培尔（1647—1706） 培根与笛卡儿的时代，即对自然进行科学研究复兴的时代，标志着伦理学上的一大转折点，思想家们已开始在人的天性中去寻求道德的自然根源了。

伊壁鸠鲁的著作为：《批评及其他》共3卷（1649）；《伊壁鸠鲁之生与死》（1656），第2版，参看G.S.布赖特（G.S.Brett）的《伽桑狄的哲学》，1908年伦敦版。据布赖特说，《对亚里斯多德的悖论的演习》一书并未写完。第1部正如克鲁泡特金所说 出版于1624年。第2部的断片编入《伽桑狄全集》内。1624同年他还在普罗旺斯的迪涅教书，此外又兼任格勒诺布尔的牧师职。关于瓦尼尼（1585—1619），可参看他的著作的法译本；《哲学论著》1842年在巴黎出版；还可参看V.古尚的《瓦尼尼和他的著作、生平及死亡》，载于1843年12月《两世界评论》杂志。——英译者

霍布斯出世略后于这两位近代自然科学的创始者，他的主要著作出版于十七世纪中叶，即1642年到1658年之间。我们已经知道他发展了一个摆脱了宗教的完整的伦理学体系。

不幸，我已经指出过，霍布斯以一个关于原始人以及一般的人的天性的完全错误的概念出发，从而他所得出的结论不能不是完全谬误的。然而一条研究道德的新路已经打开了，从此便有一连串的思想家努力去证明人的道德因素并不是从恐惧现世或来世的惩罚的结果，而是人的天性之真正是根本的性质的自然发展的结果。而且随着现代人一步步摆脱宗教所培植的恐惧，建立更高尚、更壮丽的社会生活的大厦，以提高道德的人的理想到更为完美的程度的需要便与日俱增。

我们已经看到笛卡儿的追随者——泛神论者斯宾诺莎和他的同时代思想家洛克关于这方面的意见了。然而与洛克同时代的法国思想家培尔在这问题上的言论却更加明确。

受笛卡儿哲学陶冶的培尔在他的名著《百科全书》①中打下了科学的自然观的基础，这种自然观仗着休谟、伏尔泰、狄

① 1697年出版于鹿特丹，共2卷。1820年版改订为16卷〔巴黎版〕。1680年彗星出现，引起了很大的迷信，这时培尔便出版一本小册子《关于彗星的种种想法》。其中培尔第一次表明他的反宗教的观点。自然，小册子出版后不久便被禁止了。——著者

小册子出版期为1683年。培尔还有一封讨论彗星出现的较早的信函写于1680年，在信中他说彗星的经过并不是什么奇迹般的事件。——英译者

德罗，总之仗着百科全书派，不久便在人的心智发展史上占了一个极其重要的地位。他是公开主张将道德学说从它们的宗教动机中解放出来的第一人。

以教会自身所下的定义作为出发点，培尔进而证明只有把信仰的意义限制在对作为最高的道德理想的上帝的爱，那么缺乏信仰可以被认为邪恶的生活方式的根源或一种支持。然而实际上并不是这样。我们知道，信仰有其不同的性质，而且是和许多迷信结合在一起的。再说，单单遵循某些公式，哪怕真诚地把宗教教条信以为真，并不能赋予人以信守这些教条的力量。因此，所有宗教都在它们的教义之外加上了对不遵守教规将予惩处的威吓。另一方面，我们还知道，道德可以和无神论相处得极好。

这样一来，就需要研究一下人的天性本身包含着由人们的社会生活生出来的道德原则的可能性了。

培尔随着这些想法的指引，认为道德的最初的原则是"永恒的法则"，——不是来源于神的法则，而是自然界的基本法则，或者不如说是自然界之基本事实。

不幸的是培尔的头脑非常突出地是一个怀疑派和一个批判者的头脑，而不是一个新体系的建立者的头脑，因此，他没有去发展他的关于人心中道德的自然起源的思想。然而他没有条件把他的批判贯彻下去，得出应有的结论，因为他已经在教会营垒和统治阶级中引起了如此大的憎恶，以致他在表述他的思想时不得不大大压低他的调子。但是他对正统的以及温和的两种宗教热忱之考察是如此有力，如此俏皮，以致我们

可以把他看作爱尔维修、伏尔泰以及十八世纪百科全书派的直接的先驱。

拉罗什富科(1613—1680)　与培尔同时代的拉罗什富科虽然不是一个创立出自己的哲学体系的哲学家，但是在法国的脱离了宗教而独立的道德学说的完成上，他的开路的功绩也许比培尔还要大，他建此功绩是通过他的著作《格言集》的影响。拉罗什富科是一位浸沉在上流社会的世情练达的人物。他是一位锐敏的心理学家和注意力集中的观察家，看透了当时法国社会上层的空虚，其伪善及其虚荣心。他看出了归根到蒂他周围这圈子里的人唯个人的名利好处是图。在拉罗什富科看来，注重形式的宗教显然不能遏制人不去做不道德的事；他把同时代的生活描绘得色调阴暗。根据对这种生活的观察，他得出结论道：利己主义乃是人类活动的唯一的原动力；他的著作贯穿着这一思想。

在拉罗什富科看来，人只爱他自己，即使在爱别人时也是在爱他自己。一切人的激情和爱恋都不过稍加伪装的利己主义的种种花样而已。拉罗什富科用利己主义的动机解释：即使在人的最美好的感情如坚毅勇敢中，他看出了虚荣的表现，在慷慨大度中他看出了高傲的表现，乐善好施不过是野心而已；而谦逊不过是虚伪，如此等等。

然而不管他如何厌世，拉罗什富科毕竟大大地帮助了法国批判思想的觉醒。他的著作《格言集》与他的同时代人拉布吕耶尔的《性格论》同为十七世纪末十八世初在法国流布最

广，最为传诵的著作。①

让·德·拉布吕耶尔（1645—1696）　拉布吕耶尔虽然也把人们描画成生性就是忘恩负义、毫无怜悯心的利己主义者，但是他的厌世的程度却比拉罗什富科的轻得多；他以为人是值得宽容的，因为他的坏是坏的生活环境造成的；与其说人堕落，不如说人是不幸的。

培尔、拉罗什富科、拉布吕耶尔诸人虽然否定了宗教的道德，但是他们谁也不能发展出一个建立在纯粹自然的法则的基础上的伦理学体系。这才有稍后的拉美特利、爱尔维修与霍尔巴赫诸人出来尝试这一工作。

拉美特利（1709—1751）　拉美特利是十八世纪最富有反抗精神的一人。在他的著作中，他向一切形而上学的、宗教的以及政治的传统宣战；他像霍布斯一样，以标志现时（十九世纪中叶）的那种胆略来着手建构一种唯物主义宇宙论。在他的著作《人的灵魂的自然史》、《人这种植物论》及《人这种机器论》中，他否定了灵魂不灭论，而主张唯物主义的思想。单是他的著作的题名，特别是《人这种机器论》（1748 年出版于巴黎）这一题名，已足以表示他是如何阐释人的天性了。他说："我们的灵魂从感情与感觉获得一切，而自然界所包含的，除

① 拉罗什富科的《格言集》出版于 1664 年，海牙；拉布吕耶尔的《性格论》出版于 1668 年，巴黎。——英译者

服从于机械法则的物质之外，再无其他。”拉美特利为了他的思想被放逐出法国，他的《人这种机器论》一书也在巴黎被刽子手焚毁。

与拉美特利同时阐明唯物主义哲学的还有孔狄亚克(1715—1780)，他著有《人的知识起源论》(1746)与《感觉论》(1754)两书以阐明他的思想。

爱尔维修(1715—1771)　十八世纪在人类发展史上是一个不同寻常的时代。在英法两国有一连串思想家脱颖而出，先后把所有我们的思维(关于外部的宇宙观、对我们自身以及我们的道德概念的认识)的基础完全改造过来。十八世纪中叶，法国哲学家克劳德·爱尔维修企图在他的名著《心智论》[①]一书中总结科学思想的这些成就。他以明白易解而生动的文笔把十七世纪末及十八世纪所有科学成就(尤其是在道德领域内的)作了解说。

应巴黎教士团的要求，爱尔维修的著作于1759年被焚毁，但这并不能阻止该书获得更大的成功。爱尔维修的思想的主要之点是：人是一个“感觉的”动物，感觉是人的天性的基础，由此而生受快乐或痛苦所指使的一切形态的人类活动。因此最高的道德法则在于趋欢乐而避痛苦；这两项使我们得以判断事物的性质和他人的行为了。我们把令人愉乐的与有

① 《心智论》：共2卷，1758年出版于巴黎。英译本1810年出版于伦敦——英译者

益的叫做——美德，而把与之相反的叫做——邪恶。人在他的最高尚，最无私的行为中，也只是在追求快感，当他的行为所给与他的快感要超过它们可能会引起的痛苦的时候，他便去从事那些行为。在发展道德性格这项工作中，爱尔维修则赋予教育以极大的重要性。教育必须旨在使人明白：我们的个人利益在于它们和他人的利益的融合。所谓有道德的人，他爱别人，也正是为了间接地利己；不道德的人即是不顾别人的利益去直接达到利己目的的人。

爱尔维修的哲学及其观念博得了极大的成功，对法国社会产生了强有力的影响，为十八世纪后半期崛起于法国的百科全书派的思想准备了条件。

霍尔巴赫(1723—1789) 霍尔巴赫在他的著作中追随拉美特利和爱尔维修的哲学见解的倾向。他的关于道德的思想见于他在1773年出版的《社会制度》一书中。此书出版后在1776年受到法国国会的谴责。

霍尔巴赫努力将伦理学置于纯粹自然主义的基础上，抛弃一切形而上学的假设。他认为人总是在追求幸福，人的本性促使他求快感而避苦难。在追求幸福时，人是受理性(即对真正幸福以及达此目的的方法的认识)的指引。[1]正义在于允许人利用自己的、或者是不去干预他去利用自己的能力、他的

[1] 见《社会制度》第1卷，第17页。(共3卷合订1册，1773年出版于伦敦)。——著者

权利以及为求生存与幸福所必需的一切。①

霍尔巴赫的思想为大多数的法国百科全书派所共有，后者和他十分友好。他的巴黎的客厅乃是当时最卓越的思想家如狄德罗、达朗伯、格林、卢梭、马蒙泰尔等人的聚会场所。由于他们，霍尔巴赫的思想得到了进一步的发展，而成为百科全书派哲学体系的基本因素之一②。

百科全书派　百科全书派和他们的哲学乃是十八世纪精神的主要的最典型的表现。《百科全书》总结了直至十八世纪末所有人类在科学与政治领域中的成就。它构成一座十八世纪科学思想的真正的丰碑，因为它是法国所有自由思想的才智非凡的人所协力完成的。他们演化出破坏性的批评，后来法国大革命中最优秀的人物就曾受到这种批评的鼓舞。

谁都知道《百科全书》的创始人和鼓舞者是哲学家狄德罗(1713—1784)与达朗伯(1717—1783)两人。《百科全书》的目的在于通过知识来解放人的头脑。他们对政府，对旧社会制度所赖以建立的一切传统观念，均取敌视态度。因此无怪乎政府与教士两者从一开始便和百科全书派宣了战，而且对《百科全书》之进行设立了许多障碍。

自然，百科全书派的伦理学是和当时在法国流行的思想一致的。它的基本原则可以陈述如下：人追求幸福，为了达到

① 《社会制度》第1卷，第104页。——英译者

② 霍尔巴赫的思想的大部分也被英国的功利论者采用了。——著者

幸福，人们便结合而成社会；所有的人对于幸福都有平等的权利，从而对于得到这幸福的手段也有平等的权利；因此，“凡是公正的就是有益的。”种种权利之间的冲突而产生的误解应该根据法律来调整；法律乃是共同意志的表现，它必须只高举对所有人的幸福有益的一切。

这一一般倾向为雷纳尔神父(1713—1796)所追从。他的著作《欧洲人在印度群岛的殖民与贸易史》①是以大气磅礴的百科全书的精神写成的，以致许多人以为它出于狄德罗之手。此书的文笔如此动人，竟在短时间内重版多次。在此书中，作者忠实地描绘了蒙昧人的“自然状态”，使关于原始人的真正本性的真相得以重视，而天主教传教士自来惯于把原始人丑化成有如地狱里的小鬼。更有甚者，雷纳尔热烈地主张解放黑奴，以致后来有人称他的书为“黑奴的圣经”。

同样的人道主义的与科学的精神也表现于意大利人贝卡里亚(1738—1794)的著作中。贝卡里亚挺身而出反对酷刑，主张废除拷打与死刑，他在意大利宣传法国百科全书派的思想，1765年他写成了《论罪与罚》②一书。此书立刻被莫尔莱译成法文；而伏尔泰、狄德罗、爱尔维修诸人为此书作了增补。贝卡里亚在书中证明当时欧洲实行的酷刑，不但不能使犯罪

---

① 雷纳尔神父的这部历史著作共7卷，1773—1774年出版于阿姆斯特丹；1820年巴黎版，共12卷；英译本，1776年本，共5卷；1778年本，共8卷；美国费拉德尔非亚节译本，出版于1775年。——英译者

② 《论罪与罚》1701年出版于爱丁堡；法译本1766年出版于洛桑。英译本有多种，1767年第一次出版于伦敦。——英译者

绝迹，反而使得一般人的生活方式变成更为残酷、野蛮。他提倡使民智开化，以防止犯罪。

莫雷利神父(17?? —17??)　在十七世纪末十八世纪初，在法国出现了许多“乌托邦”(理想国)，即一些描绘出建立在理性的基础上的理想人类社会的企图。所有这些“乌托邦”都是基于对理性的力量的信仰，对道德是人的天性所固有的性质的信仰。而所有这些乌托邦的法国作者中最杰出的一人乃是莫雷利神父。1753 年他出版了一部共产主义性质的小说《浮岛难船记》，书中企图证明人不必通过政治改革，只须依从自然法则就可以达到幸福的生活。在他以后的著作《自然之法典：或自然法则的真精神》一书中，莫雷利更加详细地阐明了他的共产主义的思想，细致地描写了社会的共产主义结构，在那样的社会中，除了日常使用的物品外，不能再有个人的私产。

梅伯雷(1709—1785)　莫雷利的著作在法国大革命以前的时期起了绝大的影响；在很长一个时期内成为一切按照共产主义原则改组社会的方案的样板。这些书籍极有可能启发了 G.B. 梅伯雷，他在他的《福西恩论道德与政治的关系》与《公民之权利与义务》两书中，主张共产主义与财产共有。在他看来，贪欲乃是人类通向幸福与道德的道路上的主要障碍。因此首先必须打倒这个“平等之永久的敌人”，而创造这样一个社会制度，其中无人会有通过增加他的物质福利去寻求幸

福这样一种动机。以后这些思想又启发了巴贝夫。他和他的友人蓬纳洛底与马雷查尔组成了“平等团的阴谋”。[1]巴贝夫因此于 1797 年被处死刑。

十八世纪中叶，与共产主义者的乌托邦式批判同时存在的，还有以魁奈（1694—1774）为首的重农学派。他们对当代社会作纯粹科学的考察，破天荒第一遭地指出社会制度的根本缺陷在于将社会区分为生产阶级与寄生的产主阶级。土地国有化问题也是由他们最初提起的。大家感到社会需要重新组织这一点在法国变得越来越迫切了，到了十八世纪中叶，当时最大的思想家孟德斯鸠男爵便出而发表他对旧制度的批判。

孟德斯鸠（1689—1755）　孟德斯鸠的第一部著作是《波斯人信札》，书中对专制暴政以及一般地说对社会制度作了批判性的考察。1748 年他又出版了他的主要著作《法意》，这是那一时代的名著之一；其中孟德斯鸠提出了对人类社会及其习俗和法律的新解释。在他看来，这法律与习俗乃是在不同情况下社会生活的发展的自然结果。

---

① 巴贝夫的友人蓬纳洛底著有《巴贝夫的平等团阴谋》2 卷，合订 1 册，1828 年布鲁塞尔版（英译本 1836 年出版于伦敦）；马雷查尔的《国王的最后审判》系散文独幕剧，1877 年出版于巴黎，收在 L.E.D. 莫兰的《大革命的剧本》中。关于这些人和他们的谋叛的历史，可参看克鲁泡特金的《法国大革命史》及 V.Advielle 的《巴贝夫与巴贝夫主义的历史》，共 2 卷，1884 年出版于巴黎；Ernestb.Bax 的《法国革命中的轶事：即巴贝夫与平等团的阴谋之历史》，1911 年出版于伦敦。——英译者

孟德斯鸠的《法意》对十八世纪后半期所有思想家都有极大的影响，启发了十九世纪初许多方向相同的研究。在孟德斯鸠这部名著中，尤其重要的是将归纳法用于研究社会制度的发展，而且严格地依据培根使用归纳法的本意。他自己的发现中有几条在当时不可谓不重要。他的对君主权力的批判，他以为和平的生活模式将随社会制度的产业形式的发展而发展的预见，以及他对民事犯罪用重罚的抨击等等，都成了欧洲所有自由主义运动的口号。

孟德斯鸠在当时思想界的影响是深远的，不过因其文体和表达方式的关系，他的书只能供受过高等教育的人阅读。孟德斯鸠不能（也许干脆就是不想）为一般大众写作。要为大众写作，必须具备几个条件：最重要的是一种足以引人注意而且能把要阐述的想法说得清楚明白的文体。这样的条件，却为当时两位哲学家相当完美地具有，他们便是伏尔泰和卢梭。他们因而成为为迎接大革命准备好了条件，并且对革命发挥了强有力影响的两位思想家。

伏尔泰（1694—1778）　伏尔泰天赋才智出众。他不是狭义的哲学家，他利用哲学作为武器来扫荡偏见与迷信。他不是个地道的道德学者，他的伦理学说并不深刻，却是和一切禁欲的，形而上学的夸大其辞为敌。伏尔泰并没有他自己的伦理学体系，然而通过他的著作，他大有助于加强伦理学中的人道主义以及对人格的尊重。伏尔泰在他所有的著作中，都勇敢地要求信仰自由和废除宗教裁判所、废除拷问、废除死刑等

等。他广为传播公民平等与公民法律的思想，这些思想后来的大革命曾努力应用到生活中去。①

卢梭(1712—1778)　与伏尔泰同时，对法国大革命影响巨大的另一个哲学家是卢梭。卢梭的性格和伏尔泰的性格全然不同。他挺身出来攻击当代社会制度，敦促人们过简朴自然的生活。他说，人本性是好的，善良的，所有的恶皆来自文明。卢梭以作恰当解释的求自我发展的欲望来说明道德的倾向，然而同时他又以最高的社会理想作为发展的目标。他把公平看作每一个合理的社会制度的出发点(他说，“所有的人生来都是平等的”)；他如此热情和如此诱人，如此令人信服地鼓吹这一原则，因此他的著作不仅在爆发了在其旗帜上大书特书“自由，平等，博爱”的革命的法国产生了莫大的影响，就是在全欧洲，他的影响也是很大的。一般说来，出现在他的所有著作中的卢梭是一个热情洋溢的哲学家，他从感情中看到了能矫正一切缺点做出大事来的活力。他是崇高理想的热心家和诗人，他是“人的权利与公民的权利”之鼓吹者。

① 自然，伏尔泰不能被看作一个革命党或民主主义者。他从不曾要求推翻当时的社会制度，即使当他谈到人人平等的时候，他也只是“原则上”承认这一平等。他说，在社会中，“各人起的作用是不同的。”“作为人，大家是平等的，可是作为社会的一员，人与人并不是平等的。”——见他的《行政管理之见》，全集第5卷，351页。伏尔泰的政治理想是以人民的福利为目标的“开明的专制”。(英译本全集，1901年，纽约版，第19卷，第1部，第226—239页)——著者

说到十八世纪后半期的法国哲学，还有两位思想家我们不能不提到。他们是形成进步这一观念的最早的人物，这观念在现代道德哲学的发展中起了大作用。这两人是杜尔哥与孔多塞。

杜尔哥(1727—1781)　A.-R.-J. 杜尔哥是将人类进步这一观念发展为一个完整的学说的第一人，他阐明这一观念的著作是他的《世界史论纲》①。杜尔哥将进步的法则制成公式如下："人类全体在一步步从休眠走向活动时，缓慢地但是毫不动摇地向着越来越完美的境地迈进，这完美境地在于思想之真诚，习俗之善良，与夫法律之公正。"

孔多塞(1743—1794)　1794年牺牲死于恐怖时代的安尼·德·孔多塞在他的名著《人类精神进步的历史概念》② 中进一步发展了进步这个观念。他不仅努力证明进步的法则的存在，他还企图从人类的过去历史中引出未来社会发展的法则。孔多塞声称：进步在于追求废除公民之间社会的不平等。他预言，人们将来会学会把个人的目的和共同的利益结合在一起，而道德本身将会成为人的自然需要。

所有这些学说和思想以种种不同方式影响了被通常称之为法国大革命的伟大社会运动。我们已经看到，早在十八世

① 《世界史论纲》：见1844年巴黎版全集，第2卷，第626—665页。——英译者

② 《人类精神进步的历史概念》：1794年，巴黎版。

纪后期这一革命在人的头脑中已经发生了，而那些被人的尊严这一观念所鼓舞起来的大胆的新思想，也像激流一般将社会卷了进去，扫荡着陈旧的制度和成见，革命打掉了封建制度最后的残余。然而这个革命创造出来的新制度却是发端于英国，完成于法国的哲学运动的果实。法国大革命所颁布的著名的《人权宣言》，就是由孟德斯鸠、伏尔泰、卢梭、孔多塞诸人的著作中所阐明的思想的结晶。其根本原则是：所有的人都是生来自由、平等的；所有的人都有平等的权利来享受生活与自由；所有的人都有平等的权利来发展他的天赋才干与能力；所有的人都有宗教自由与信仰自由之权利。

我们可以看到所有这些原则简明扼要地概括了由法国思想家与哲学家所发展的霍布斯和洛克的思想。法国大革命把实现这一纲领的任务留给了后代。

第十章　从沙夫茨伯里到亚丹·斯密之感情的伦理学

沙夫茨伯里——道德感情之独特的性质——沙夫茨伯里在后代伦理学中之影响——哈奇森——休谟——人的倾向之经验派的研究——亚丹·斯密——在同情的感情中的道德之基础

沙夫茨伯里的道德哲学(较之洛克、克拉克等)要完整得多。在培根以后的十七世纪所有著作家中,沙夫茨伯里比任何其他人都更为接近这位归纳法之伟大的创立者的思想。沙夫茨伯里当然不得不对宗教教义作出让步来掩饰他的基本思想(因为在当时不作这些让步就不能前进),然而他在道德概念之起源这个问题上,比发表他的意见时他的前辈更为大胆,更为明确。

我们在本章中将详细考察沙夫茨伯里的学说以及那些在十七、十八两世纪中很广泛地发展了沙夫茨伯里的基本思想的思想家的学说。

A.A.C. 沙夫茨伯里(1671—1713)　英国哲学家沙夫茨伯里指明道德感并不是派生出来,而是人的天性中所固有的,

它决不是我们对自己的行动是有益还是有害作出估量的结果;"而我们的道德感的这种最初的、自发的性质,证明道德是建立在情感及脾性的基础上的,而这情感和脾性的来源在于人类天性;并且只能在它们自己表现出来以后,人才得以判断它们。人在判断他的情感和本能之表现时,便称之为道德的或不道德的。"

因此,要建立道德的基础便要求理性的介入;要求了解何者为是何者为非,这样我们才能下正确的判断;这样才不致于将"可怖或不自然的东西,不足为训的东西,会毁坏种族或社会赖以伸张的自然的感情,由于任何缘故,在任何时候,按照任何原则或荣誉或宗教的观念而被当作善和应受尊敬的对象而加以推崇。"①

沙夫茨伯里以为在巩固道德概念时,宗教是毫不重要的。他说,一个人如果因宗教的影响而变成道德的,则他"决没有诚实,虔诚,不可侵犯的感情。犹如一只被紧缚着的老虎不会有柔和与温顺一样。"②一般说来,沙夫茨伯里论及宗教与无

① 见沙夫茨伯里著《人,习俗,舆论,时代之特性》,共2卷,1900年,伦敦版。——著者

按:这是沙夫茨伯里的论文集,共3卷,出版于1713年,有狄德罗的法译本,出版于1769年。

这段话见这书第1卷论篇第4《关于美德或功绩之研究》第1卷,第2部,第3节。——英译者

本书作者的以上引文与原文颇有出入。

② 《人,习俗,舆论,时代之特性》第1卷,第3部,第3节,269页〔也见于第2卷,第2部,第1节〕。——著者

神论时，称得上是一个敢于直言不讳的人。

沙夫茨伯里专以受理性控制，生来就有的社会本能来说明道德概念之起源。从道德概念中，“公平与正直”这些概念便生发出来，它们的发展是受下面的考虑的影响：“要受善与德之名而无愧，人必须使他的一切癖好与爱情、心情与气质，和他的同族的善或他所被包含于其中而且构成其中一部分的制度的善相符合。”(《人，习俗，舆论，时代之特性》第2卷，第2部，第1节，280页)

不仅如此，沙夫茨伯里还进一步证明社会的利益和个人的利益不仅是一致的，而且实实在在是分不开的。生活的爱恋与生活的欲望到了极端的时候，是决不能为个人谋利益的；它们反而会成为个人的幸福的障碍。(同书，第2卷，第2部，第2节，318页)

而且在沙夫茨伯里论到精神的快乐优于感官的快乐的篇章中，(同书，结论，337页，与第2卷，第2部，第1节，296页)我们还可以找出快乐的功利主义的评价的端倪来，这在后来又被小穆勒及其他的功利论者发展了。他在1709年发表了他的演讲稿《道德学者》，维护他在《关于美德或功绩的研究》中所阐明的学说；在此文中他嘲笑霍布斯所臆想的人人互为仇敌的那种“自然状态。”①

① 《道德学者：一首哲学狂想曲，追记某些关于自然和道德问题的谈话》中说：“认为他们的自然状态是分别地生活着，这是极其荒谬的。因为你要去掉人对于社会和他的同类的感情或爱情，实在比去掉他的别种感情或爱情难得多(第2部，第4节，80页)。他又继续议论道，“如果他们的性质是和我们的一样，……如果他们有记忆、意识与爱情……则显然他们不能与社会隔绝，也不能离开社会

我们应该注意的是:沙夫茨伯里在驳斥霍布斯的"人们像野狼那样彼此相待"的主张时,他便是指出动物中间的互助的第一人。他说:"学者爱空谈这想象的自然状态"……然而"要来贬低人类的身价,非难人类,说'人们像野狼那样彼此相待',这真是荒谬之极,而且我们还知道狼对狼还是非常亲切可爱的。雌雄两性的狼结合起来看护、饲养幼狼,这个结合至今继续存在着。它们彼此呼叫咆哮,聚集成群,或行猎或捕获食品,或搜寻动物之尸体。甚至于豕类动物也不缺乏共同的爱,常常成群地跑去扶助不幸的同类。"(同前书,83—84页)

这样看来,培根、格劳秀斯、斯宾诺莎所说过的"互助"显然不曾消失,而且还被沙夫茨伯里编入伦理学体系之中。现在我们徵诸现代最优秀的动物学家的慎重考察(尤其是关于人口稀少的非洲各部分的考察),徵诸十九世纪所盛行的,关于原始部落的慎重研究,——我们便知道沙夫茨伯里是何等正确。但是不幸至今还有许多书斋中的"博物学家"和"人种学家",他们依然重复着霍布斯的乖谬的主张。

沙夫茨伯里的见解在当时是非常大胆的。在许多地方和现代思想家的结论十分接近,所以在这里,我也不得不再说几

而生存。"(第2部,第4节,82页)而且沙夫茨伯里又指出:儿童是虚弱的,他们需要保护和好的食物。"难道这个〔家族,家庭〕不会在短时间就成长发展为一个部落么?难道这部落不会成长发展为一个民族么?或者纵然这部落不再发展,难道这不也是一个为着相互防御及共同利益的社会么?"因此社会必是人类的自然状态,"离开社会和团体,人决不会而且也不能生存。"(第2部,第4节,83页)这一思想后来又被休谟重述过。——著者

句关于他的学说的话。沙夫茨伯里把人类倾向分为社会的、利己的，以及实际上是“固有的”等类。他说，如憎恨、恶意、激情便是。道德非别，无非是社会的与利己的倾向（爱情）之间的恰当关系。一般说来，沙夫茨伯里坚决主张道德脱离宗教及思辨的动机而独立，因为道德的最初的源头并不是在关于我们的行为的推理中，而是在人的天性中，在人随着年岁的增加而发展的同情之中。而且道德也还要脱离它的目的而独立，因为指导人的，并不是行为的某种表面的功用，而是他自己的内心的和谐的感情，即是说，行为以后的满足或不满的感情。

冯特曾指出：沙夫茨伯里大胆主张道德感情的独立的起源。他也了解道德法典如何从这一最初的泉源必然发展起来。他又绝对否定了道德概念起源于一定的行为方式之有益的或有害的功利主义考虑这种说法。宗教与法律的一切道德规则都是转成的、次要的形式，其最初的基础乃由遗传的道德本能所构成。

在这一点，沙夫茨伯里的自然主义的道德哲学，和那些在道德问题上甘愿采取伊壁鸠鲁及其追随者的见解的、十八世纪法国思想家（百科全书派包括在内）的自然主义的哲学完全不同，这一分歧在英、法两国新哲学运动的创始者中间，就已经可以看出。人们饶有趣味地注意到英国的培根立刻采取了科学的、自然主义的立场，而笛卡儿还没有十分鲜明地决定他的立场。

无论如何，沙夫茨伯里的观点后来为达尔文所采用（在达

尔文的第二部主要著作《人类的由来》中),而且一切摆脱了先入观念的心理学家也必然会采用这同样的观点。从居友在他的《无义务无制裁的道德》中所发展的观念看来,沙夫茨伯里也还是居友的一位先驱。现代自然科学也达到了这同一个结论;所以我在研究过了动物及原始蒙昧人中的互助之后,便可以说:人要否定他的道德本能比他要再开始用四足爬着走路更困难,因为远在人类还不曾出现于地球上之前,道德本能早已在动物界中发展了。①

弗兰西斯·哈奇森(1694—1747) 沙夫茨伯里的弟子、爱尔兰思想家哈奇森,袒护固有的道德感情的热诚为任何他的

---

① 在他的《道德学者:一首哲学狂想曲,追记某些关于自然和道德问题的谈话》中,沙夫茨伯里曾经用这样的话来描绘他自己:"在美德这一点上,他是你们近来所称呼的现实主义者;他想指明,美德实在是在它自身中,在事物的本性中的某种东西:既不是专擅的或人造的,也不是从外部构成的,也不是依靠习俗、空想或意志,甚至于也不是依靠最高意志;最高意志一点也不能支配它,反而因为是'必然的善'的缘故,便被它所支配而且永远和它一致了。……"(第2部,第1节,52—53页)

在另一处,沙夫茨伯里又写道:"不管是畏惧地狱也好,害怕来世的一切报应也好,只有当他们是被人们自己对于过去所犯的罪恶的内心忏悔引起时,它们才能表现出良心来;然而如果那个人内心作了忏悔,良心便立刻起作用,良心指出了惩罚,虽然良心不会给他什么明显的惩罚,但是那个人却生了畏惧。"(《德之研究》第5部,第1节)

他的《特性》中还有一段话:——"我的朋友,你一定已经听到俗话说的,利益支配着世界。然而我相信无论谁,只要肯把这个问题仔细地考究一下,便会发现,那些和自利正相反的激情、幽默、反复、热诚、扰乱以其他千百个发条在这个机械运动中也有大的作用。"(《特性》第3部,第3节,77页)沙夫茨伯里接着说,"很难相信:人不应该容许对于更善的,更扩大的爱;真以为世间没有为了仁爱与

同时代人所不及。沙夫茨伯里不曾充分说明究竟为了什么缘故无私心地追求他人的福利会战胜个人利己主义的表现。忽略了这一点，沙夫茨伯里便给宗教打开了一扇方便之门。哈奇森对宗教的信仰与敬重虽远过于沙夫茨伯里，然而事实上，他却比当时任何思想家都更强有力地论证了我们的道德判断的独立性质。

在他的著作《道德哲学大纲》[①]及《道德哲学体系》中，哈奇森试图证明：指导我们行动的，全然不是关于仁慈的行为的好处和仁慈的行为的弊害两者的考量；事实是：我们在做了一件对于别人有好处的事情之后，便感到精神上的满足，我们并不先去仔细思量这样的行为究竟有好处还是有弊害，便径称它为'道德的'。不仁慈的行为的结果，便是我们感到精神上

宽宏大度行事，没有为了纯洁的温良或友情行事，没有由任何种类的社会的或天然的爱行事；而同时这个机械的大发条也许就是这类天然的爱，再不然，便是从这类爱生出来的而保有着它们的性质的一半以上的复合体。"（同前书 77—78页）他对于霍布斯及其他倡导利己主义人生观的学者毫不留情地揶揄："因为在这一点上，我们大家都应该一致承认幸福是应该追求的，而且事实上是在被追求着。然而要发现幸福，究竟是去追随自然服从共同的爱呢，还是去抑制共同的爱，只以个人的利益、狭隘的利己的目的、或单纯的生命保存是图呢，这就是我们中间不免要争论的问题。"（80—81 页）"构成人的首要的是他的气质，以及他的激情与爱情的性质。如果他失掉了这些东西里面的男性的，有价值的部分时，他便成了无用的东西，犹如他失去了记忆与悟性时那样。"（81 页）

我在这里还要添一句：——沙夫茨伯里当然不承认自由意志。他说："因为如果让意志有完全的自由，那么，我们就会看到幽默和空想来支配它了。"（论篇第3《正告一位作者》，第1部，第2节，123页）

① 《道德哲学大纲》：格拉斯哥版，1742年；鹿特丹版，1745年。《道德哲学体系》，1755年出版于伦敦，共2卷。——英译者

的不满,恰如房屋布局的调和或音乐的和谐合拍给我们以快感一样,如果建筑或音乐里失了调和,我们便感到不快。要是我们没有自然倾向导引我们从事共同福利的行为,那末,即使理性本身也不能催促我们那样做。因此,哈奇森只给了理性以一个小小的位置,也许这位置是太小了。他说,理性只是把我们的感觉与印象加以整理罢了,它的作用只能算是教育性质:它使我们能够体验最高的欢悦,这欢悦对于我们的幸福是极重要的。我们由理性而得知宇宙的秩序及管理这秩序的精神,然而从理性中也生出了道德及不道德的解释的差异,这些差异使得人们在种种不同的发展阶段建立起了变化极多的道德规则和习俗,甚或是极不道德的规则和习俗。各时代中所犯的可恶行为是由错误的头脑判断而起的;单是道德意识并不能在困难境地中提供一个道德的决定。(第1卷,第5章,第7节)

然而,依我们看,下面的话倒更正确:道德感情常常是和可恶行为相反对的,孤立的个人有时也起而反抗那些可恶的行为,但不具有消灭它们所必需的力量。我们应该记住:对于许多道德的耻辱,宗教要负多么重大的责任。宗教否定了在道德的发展中理性的权利,不停地逼着人们去顺从,去顶礼膜拜统治者,去憎恨信奉异教的人,达到极点时,宗教裁判所的残杀,以及由宗教不和而起的全城被剿灭,这在历史上留下了一个永不磨灭的污点。

诚然,哈奇森在"我们所赋予上帝的至高无上的性质"中看到了宗教的主要价值——其实,他知道宗教创造了社会的

崇拜以后，便满足了人类的社会需要。宗教像其他的社会制度一样，帮助创造理想，这是无可怀疑的事。然而许多论述道德的著作家已经指出，在社会道德中占主要地位的并不是理想，而是社会生活的日常习惯。基督教的和佛教的圣哲固然做了道德生活的模范，而且在某种程度上还对道德生活给予了鼓励，但是我们也不可忘记，多数民众无论何时总会说："好，我们又不是什么圣哲"，有了这一个不变的口实，他们在自己的生活中并不去摹仿圣哲的一举一动。至于宗教的社会影响，事实上，其他的社会制度及日常生活方针要比宗教教义有力得多。许多原始人的共产生活方式，至今还维持着他们之间休戚相关的感情与习惯，其效用比基督教大得多了。在我旅行西伯利亚与满洲时期和"蒙昧人"谈话时，我觉得要向他们说明：在基督教社会中人们常常饿死，而在他们周围的人却过着富足的生活这样的事实，非常困难。对于通古斯人、阿留申人或其他许多种人，这种情形是完全不可了解的：他们是异教徒，然而他们却是有着部落生活方式的人。

哈奇森的主要功绩在于他曾努力来说明为什么无私心的倾向会征服而且在征服着狭隘的个人的愿望。他对这事实的说明是：我们有着内心赞许的感情，这种感情每当社会的感情战胜了利己的愿望时，便显示出来。这样，他就解放了伦理学，使伦理学不再有重视宗教，或重视对于某种行为所给与个人的功用的考虑的必要了。然而，哈奇森的学说还有一个实质性的缺陷，他蹈了他的前辈的覆辙，不曾把道德认为强制的和道德认为仅仅是可取的两者区别开来，所以结果他便没有

注意到在一切道德学说与道德概念中，强制的因素是被感情与理性放在对公平的认识这一基础之上的。

然而这个缺点是多数现代思想家所共有的，这在后面我便要谈到。

休谟(1711—1776)　十八世纪后半期英国大思想家、大哲学家大卫·休谟把培根与洛克的观念发扬光大了。休谟有一副在十八世纪最有独立思想的头脑。休谟给新哲学打下了一个坚实的基础：他把这哲学应用到知识的一切领域中(这正是培根的愿望)，从而对一切其后的思考发挥了强大的影响。休谟首先把道德和宗教严格分开。他的英格兰和苏格兰的前辈(沙夫茨伯里除外)都以为在道德概念的进化中，宗教是有影响的；休谟则否定了这种影响。他自己和培尔一样，采取了同样的怀疑态度，不过在他的《有关自然宗教的对话》中作了一些让步。①

休谟在发展培根与培尔的思想时说，独立类型的人会演化出他们自己的道德概念，然而"在每一宗教中，不管这宗教所给与它的神性的口头定义是如何崇高，信徒中有许多(也许是其中的绝大多数)仍然要用无聊的仪式，漫无节制的狂热，销魂的欢悦，以及对神秘荒谬的意见的迷信来求神的恩宠；至

① 休谟的主要著作为《人性论》，1738年，伦敦版，共3卷；《人的悟性研究》，1748年，伦敦版；《道德原则研究》，1751年，爱丁堡版；《宗教的自然史》，1752年，伦敦版。——著者

于对一个完美的人格所唯一可以接受的东西——即美德和善行，他们反而弃之不顾。[①]

休谟屡屡说到“最高创造者”，然而他并不把“最高创造者”认作人心中的道德判断的根源，“要把我们对人的行为判断时所用真正的道德原则保持纯净无垢，除了使这些原则成为对社会的存在绝对必要之外，别无他法。”（同前书，第13节，443页）

自然，休谟的哲学的伦理部分只是他的有关人的认识的起源的总的观点的一种特殊情况而已：“思维的一切材料不是从我们的外部的便是从我们的内部的感觉派生出来的，”而我们的一切概念都是从印象与观念[②]（观念乃是记忆、想象及思考的产物）[③]，一切知识的基础在于自然科学，它的方法也应为其他科学所采用。只是我们必须记住：在我们对物质世界的“法则”的研究中，我们总是要通过连续的“近似”进行。

讲到道德，休谟指出，关于道德的基础何在，至今还是争论不休的问题；究竟是在理性中，还是在感情中？究竟我们是由连锁的推理过程而达到道德呢，还是直接由感情与直觉而达到道德呢？究竟道德的根本原则对于一切有思想的生物是同一的还是像美丑之判断那样因人而异，从而成为人类的历

① 《论文集》，1817年爱丁堡版，第2卷中《宗教的自然史》第14节，443—444页。——著者

② 这印象与观念用现代术语来说，便是感觉与知觉。——英译者

③ 《人类悟性的研究》，第2卷，第2节，1817年，爱丁堡版。——著者

史发展的产物？古代哲学家虽然往往断定道德不过是与理性一致的东西，但是他们仍然更多的是从好恶与感情中引出道德来。现代思想则更倾向于更尊重理性，他们从最最抽象的原则中引出道德来。不过我们在道德问题上的最后判断（这最后判断使得道德成为我们的生活中的积极因素）很可能是由“自然使整个种群所共有的某种内部的知觉或感情”来决定的。然而要给这样一种情绪开路，必须先有许多初步的思想，先有正确的结论，对复杂的关系的透彻分析以及一般的事实的确立，——总之，必须先有理性的努力才行。[1]换句话说，我们的道德概念乃是我们的感情与我们的理性两者的产物——又是两者在人类社会生活的自然发展的产物。

对于共同福利的追求乃是每一我们所说的有道德的行为的显著特征，而道德的义务意味着按照共同福利的考虑的指导而行。休谟并不否认在追求共同的福祉时追求个人幸福的欲望，但是他也明白：道德感情是不能仅仅以利己的动机来说明的，例如霍布斯说明道德感情时，便犯了这个毛病。在承认了追求个人福利的欲望以外，他还把同情、正义这一概念和仁慈的感情也认作道德的根源。不过正义在他看来不是在社会生活过程中我们头脑中演化着的义务这种意识，而是一种美德，一种慈善。然后他追随沙夫茨伯里之后指出，道德性质中所固有的和谐及完整的感情、自我改善的欲望、人的天性充分发展的可能性、美的审美情感，这些都是道德生活的因素，它

① 《道德原则研究》第1节，见《论文集》第2卷。——著者

们都是人格充分发展的结果。我们知道，这思想在很久之后被居友发展到了令人赞叹的地步。

休谟的《道德原则研究》的第二部是专论仁慈的。其中他除了谈到别的问题之外，指出了我们的言语中包含着很多足以证明“相互的仁慈为人类所共许”。然后在书的下一部分讨论正义时，休谟说了一句很有意思的话。正义有益于社会，因此得到社会的尊重，这是很明显的。然而这样一种考虑不可能是这种尊重之唯一的根源。正义已经证明是必需的。

在一切物资供应充裕而无须劳动的社会中，每种形式的社会美德便会繁荣滋长；而在这种情况之下，像正义这样如此小心翼翼如此嫉恶如仇的美德，是想都不会想到的。（同书，第1部，第3节，222页）由于这一事实，甚至在今天那些到处有的是物资是大家共有的。同样，如果我们的理性、友谊、慷慨大度高度发展以后，就用不着正义了。“既然我知道有人已经受最强烈的倾向所促使要来寻求我的幸福，为什么我还要用一纸文书或诺言来使他不得不这样做呢？……（223页）一般说来，相互的仁慈越多，正义的需要就越少。然而因为人类社会实际上还处于中间状态，离理想尚远，所以人还需要财产这一概念；他也需要正义。由此可以看得明白：在休谟眼中，正义这一观念主要是以公平交易的面目出现，为的是保护财产的权利，而全不是在更广泛的公平这一意义上。他说：“因此，公平或正义这些规则完全取决于人们所处的特定状况和处境，而它们起源于功用，并且赖功用而存在。功

用乃因公众之严格的、正规的遵守，而为公众所得。”（同书，第1节，第3部，226页）

休谟当然不会相信“黄金时代”之存在，也不会相信有人人过着孤独生活这样一个时代。社会始终存在，如果过去人人都过孤独的生活，他们决不会发展出正义这一概念，也不会演化出行为准则。（227—228页）

在休谟看来，正义感或是起源于对人们相互关系的反省，或是产生于“自然为了有益的目的而深植于我们中的”自然的本能。然而这第二个假设，显然必须排除。正义这一概念的普遍性说明它是社会生活本身之必然结果。没有了这个概念，社会便不能存在。因此我们必须承认“正义为支持社会所必需；这是这一美德的唯一的基础”。它的毫无疑问的用处可以说明它之所以分布得如此普遍，再说，大家认为是人类的长处的大部分，如仁慈、友谊、公益精神以及其他社会美德等等的根源就在于正义。（第3节，第2部，214页）

休谟以为道德的习俗及概念的进化在很大程度上要归功于自我爱惜。他明白为什么有些哲学家乐于把对社会福利的关切干脆看作稍加变更的个人利益。但是在许多情况下，即使在个人利益和社会的利益不一致的时候，道德感情依然保存着；因此休谟在举出了一些这样的例子之后，肯定地作出结论：“我们必须抛弃那种用自我爱惜这一原则来说明每一道德感情的学说。”（第5节，第2部，256页）“由人性所生出的种种感情在所有人都是一样的，并产生同样的赞许或斥责。”（第9节，第1部，310页）

由于世上没有要求得到他人的谴责的人，休谟认为对上帝的信仰不可能是道德的根源，因为宗教性不会使人变得有道德。许多信仰宗教的人，甚或是其中的大多数，旨在求得“神的恩宠”，然而他们不是通过美德和过有道德的生活去求得“神的恩宠”，而是去行毫无意义的祭仪，或靠着对于神秘的圣礼的狂热的信仰。①

古代人过的是永远争斗不休的生活，这是霍布斯的见解，休谟不以为然；同时他也远不以为人的天性中只有善之因素。他承认人的行为是受自我爱惜的指引，但他声称，人也发展了一种对待他人的义务感。

如果人把他的行动中那些受各种印象、冲动、或激情所鼓动的行为冷静地推断一下，那时候，他便会感到一种但愿自己赋有某些品质的欲望，于是义务感在他心中便油然而生。因此在这一点上，休谟和斯宾诺莎意见相同。但是在他分析对我们的行为的道德判断的起源时，休谟却并不承认它们的双重的根源（即感情与理性），而是动摇于两者之间，有时偏重感情，有时偏重理性。他甚至提出了在理性与感情两者之间是否有一种中间能力的问题，最后则发表了偏重感情的意见。他像沙夫茨伯里和哈奇森那样，明白地断定理性的任务只是为判断作准备与考虑事实。而最后的判决，那是感情的任务；

① 《宗教的自然史》，第 14 节，443—444 页。“‘那些要去做罪大恶极的最危险的事情的人通常总是最迷信的。’……他们的虔诚和精神上的信仰是随他们的恐惧而来的。”（同书 447 页）——著者

休谟的第一句话引自西库鲁斯。——英译者

理性的任务是在判决之后来制订一般的规则。①

休谟赋予同情以特别的重要性。同情可以缓和我们的狭隘的利己倾向;而且和一般的、自然的仁慈一起,同情可以克服这种倾向。即使这样做或那样做的功利的考虑会发生一定影响,道德问题上最终的决定并不在于它们。我们知道,亚丹·斯密后来又发展了同情这个概念,并赋予它以在道德原则的进化中绝大的重要性。

最有意思的,是休谟对于正义这一概念的态度。他当然不可能忽视它的影响,他认识在道德概念的发展中正义的意义。然而如果不是因为他不敢赋予理性在与感情的斗争中所占的绝对优势,便是因为他明白正义归根到蒂是承认社会全体成员的平等(而这是法律所没有承认的原则),他便勉强不

① 在这一点上,不同的论述休谟的哲学的作家意见不同。普费德勒以为休谟不过给康德的"关于实践理性"的见解开了路,而吉茨基与约德尔有不同意见,约德尔在他的《伦理学史》中表现了一个极其真实的思想:"如果道德的发展和教育被剥夺了它们的有效的基础,那么道德永远也不会成为一个活跃的因素——休谟对此已作出了最后的证明。不过他忘记了一件事,就是,制订一个道德的理想的能力;他在他的对理性(他以为理性所要作的仅仅限于概念的综合与分析)的说明中并不曾给这一能力留下一个位置。自然,这不是道德的出发点,也不是在思维或创造性努力的领域中人的活动的出发点。然而要使道德生活的事实明白易懂,少不得以下的假设:训练与经验为理想准备了条件,在其中心智的与实践的因素是不可分割地连在一起的,而且理想还包含着一个可以实现的内在趋向。"(《伦理学史》第1卷,第7章,脚注29)换句话说,在道德概念之发展以及道德概念转化为我们的行为的动机中,感情与理性同样必需。——著者

E. 普费德勒的《休谟的哲学中的经验说与怀疑说》,1874年柏林版。格奥尔格·冯·吉茨基的《休谟的伦理学》,1878年布雷斯劳版。——英译者

与现行法律决裂，如他和宗教决裂那样。①于是他就把正义迁出伦理学的领域，而把它描写为在社会中独立发展的东西，描写为国家所强加的法规的结果。

在这个问题上，休谟显然追随于霍布斯之后。霍布斯在指出专断（或者说得更正确些，是统治阶级的利益）在立法领域中总是占绝对优势之后，便把法律当作与道德全无关联的东西迁出道德的领域。然而在这一点上，也像在感情与理性在道德原则的进化中所起的作用那样，休谟并不曾得出一个确定的结论，所以论述他的哲学的作者对此解释各各不同。②一般说来，休谟对道德概念没有作出一个系统的说明，也不曾创造出一个新的结构严密的伦理学体系。然而他又不以老一套的说明为满足，他如此细致地，在有些地方还是十分出色地分析了人在无数各式各样行为中的动机——他赋予宗教与利己主义以及对我们的行为的功利的考虑以极小的影响，因此逼迫后代的著作家不得不比过去所做的更加彻底地来考究这些问题。他为对道德因素作出科学的、自然主义的说明准备了条件，然而正如他的某些阐释者所说，他也为正相反对的、非合理的、康德派的说明准备了条件。

至于休谟对于其后的伦理学的发展有何影响，我们在后面的讨论中将会谈到。

① 在他的《关于自然的宗教的对话》以及《宗教的自然史》的第15节中，休谟详细地阐述了几乎近于无神论的见解。——著者

② 见约德尔的《伦理学史》第1卷，第7章，第2节。——著者

亚丹·斯密(1723—1790)　在英国,休谟的卓越继承者之一是亚丹·斯密,他的著作《道德情操的理论》出版于1759年,在十八世纪中重版了九次。亚丹·斯密后来成了一部重要的、科学的经济学名著[①]的声名卓著的作者,于是他的伦理学著作便常常被人忽略了。然而他对道德情操的研究却是一个新的很大的进步,因为他把道德放在一个纯粹自然的基础上,当作人的天性的固有的品质,而不当作上天的启示来说明,同时又以为道德并不取决于人对于他的同胞的这种那种态度的功利的考虑。

亚丹·斯密以为道德的发展中主要原动力是同情,即生而为社会生物的人所固有的感情。当我们肯定某些行为而否定其他的行为时,我们并不如功利主义者所声称的那样,根据社会的利害考虑而定,而是我们意识到这些行为会如何反应到我们自己身上,因而在我们中间便发生了我们自己的感情与鼓舞人们去做那些行为的感情两者之间的一致或不一致。当我们目击他人的苦痛,我们也能在内心体验到同样的苦痛,我们称这种感情为同哀;有不少时候,我们被这种感情驱使着跑去援助受苦的人与受害的人。同样,目击他人的快乐的时候,我们自己也会体验到快乐的感情。我们看见有人对他人行恶时,我们感到不满与不快,同样,看到行善时,我们便生一种感激之情。这是人类天生的一种品质;它是从社会生活发展来

① 指《原富》,即《各国财富的性质与原由之研究》,1776年,伦敦版,共2卷。——英译者

的，而决不如功利主义者所声称、休谟所同意的，说是从对某种行为的社会的利害的推断发展来的。我们不过是同他人一起经受了他们自己所经受的，而在谴责了那个使他人苦痛的人之后，如果我们自己后来也使一个同胞苦痛，我们也会把同样的谴责用到自己身上。我们的道德就是这样一点一滴演进的。①

这样，亚丹·斯密否定了道德的超自然的起源，给了道德以一个自然的说明，同时他还指明人的道德概念如何能脱离对这一类或那一类的彼此关系的功利的考虑而发展——迄今为止，这类考虑是唯一用来说明人心中的道德因素而"不求助于神的启示"的方法。而且亚丹·斯密并不以一般地指点出这种道德情操的起源为满足。相反地，他把他的著作的绝大部分用来分析各种道德概念发展的样式，每一种都以同情这一感情作为出发点，毫不顾及其他种种考虑。在该书末尾，他说明了如何所有的宗教从一开头便以保护与支持有益的风尚习俗为理所当然的事。

在达到了这样一种对道德的理解以后，亚丹·斯密似乎就应该承认道德之基础不仅在于同情这种感情（它在社会生活之中发展，而且实际上导向道德判断），还在于某种心态。这心态是同一社会性的结果，采取了正义这种形态，即社会的全

① 亚丹·斯密认为这一阐释是如此重要，以致甚至在他的著作的题名中他也把它包括在内了。他的著作被称为《道德情操的理论：或试图分析人们就他们的邻人的行为和性格，然后就他们自己的行为和性格作出自然的判断所依据的原则的论文》。——著者

体成员一律平等的形态。但在承认了理性与感情两者都参预制订道德判断的工作以后，亚丹·斯密并没有在这两者之间划出一条界线。

再者，亚丹·斯密写此论文，远在法国大革命之前，当时平等这个概念对他还是陌生的。因此他虽然以为正义的价值在我们的道德判断中有绝大的重要性，但他主要是在司法的意义上即对受害者予以补偿，对犯法者加以惩处的意义上了解正义是什么。至于我们目击他人受害时自己所体验到的愤激之情，他把它归之于我们所谓的对于报应或惩罚这种自然的欲望；他认为这种欲望乃是社会性的基础之一。当然他接着又说，只有出于恶劣的动机作出的伤害他人的行为才应予惩处。①然而他对人与人之间的平等未置一词，②而且一般说来，他所论述的是司法的正义，而不是我们的头脑所追求的正义，不管法庭和它们的判决如何。③而这一局限使我们看不到社会的不义——法庭所主持的阶级的不义；由于这一事实，由于

① 《道德情操的理论》，第 2 部，第 2 节，第 1 章，112 页，1911 年，伦敦版。——著者

② 有意思的是在这著作的后一部分中，亚丹·斯密非常肯定地说出了人人平等的原理："我们不过是一群人中的一人，无论在哪一方面都不比别人好一些。"（同前书第 3 部，第 3 章，194 页）可是他偏又全然没有从这个原则中引出不可避免的推论来，也没有在他的伦理学体系中给予这一原理以一个应有的重要地位。——英译者

③ 同前书 114—115 页。在所有亚丹·斯密论述正义的地方（第 1—3 章，第2 部，第 2 节，112—132 页），极难区别出他自己的意见和法学者的意见来。——著者

社会不对阶级的不义发出抗议，也就是支持了它。

就常例说，亚丹·斯密的论述正义这一题目的篇章①使人觉得好像有什么话没有说出来似的。同样，我们也无从断定什么是亚丹·斯密所指明的理性在道德的发展中的作用，什么是感性的作用。然而有一件事非常清楚：亚丹·斯密以为人的道德因素并不神秘，并非先天的，也不是从外部来的启示，而是在人类中间慢慢地演化出的社会性的产物，而不是从对性格的种种特征的利害的考虑中生发出来的，它是每个人与他的同胞的同悲欢的必然结果。

在该书中，亚丹·斯密专写了几章来分析良心这个我们心中的"公正不阿的旁观者"在人们中间的自然发展，以及随之而来分析对人格的尊严和对道德美的爱，写得非常精彩（尤其是第3部第3章），至今仍令人感到清新优美。他的实例取自现实生活中（有时也取自古典文学），对于每个用心思考道德问题，不在上天的启示，而在他自己的情操与理性中寻求力量的人都是很有兴味的。然而读到这些篇页时，我们不由得为亚丹·斯密不曾从同样的观点去考察人们对于社会制度的各种问题的态度感到惋惜，尤其因为在他著书的时候，这些问题已经在激动着社会了，并且这些问题要以要求社会正义的方式被提出来的日子正在迫近。②

---

① 《道德情操的理论》，第2部，第2—3节。——著者

② 亚丹·斯密对在他之前的道德观作历史的概述时，曾说过下面的话。他当时谈的是功利主义者，谈到他们如何达到"道德概念发源于功利的考虑"这一个结论时，他说："如果我们用某种抽象的哲学的眼光来思考人类社会时，则人类

我们已经看到，对我们同情某些行为，谴责另一些行为的不同态度这个问题，亚丹·斯密只提供了一个说明。他的意思是：我们在思想上把这些行为加于自己身上，设身处地去想一想受苦者的境遇。

在作了这种设身处地为受伤害的人想一想的假定时，亚丹·斯密似乎应该注意到当时真正在那个人头脑中想的是承认平等。如果我能置身于受伤害者的境地中，我便是承认了我们两人之间的平等以及我们的感到伤害的同等的能力。然而亚丹·斯密设想的全不是这样。他没有把公平与正义的因素包括在同情里面。约德尔说得不错，一般说来，亚丹·斯密甚至不愿给道德的判断以一个客观的基础。而且他完全忽略了有必要指出人的道德情操的不断发展这一点。自然，我们

社会好像是一部伟大的、巨大的机器，它的有规律的，和谐的运动便产生上千种适意的效果。"机器中不必要的摩擦越少，则机器的动作越优雅，越美妙。同样，在生活中，某一些行为趋向于产生一种无摩擦无冲撞的生活，而另一些行为将有相反对的效果；但是冲撞的理由越少，则社会生活进程会变得更为平稳顺利。因此，当功利主义的著作家向我们叙述社会生活的无数好处，以及社会性为人们开辟的新而宽广的视野时，读者"通常总是因这一发现而感到喜悦，以致他很少有时间来反省：这个从来不在他的头脑里出现的政治见解是不可能作他平日习惯于考虑那些不同的品质〔即人们的美德与邪恶〕时赞许与责难的根据的。"同样，当我们读到历史上某一英雄的优秀品质时，我们之所以同情他，并不是因为这些品质对于我们是有利的，而是因为我们想象如果我们生在他的时代，我们会有些什么感受。这种对过去的人的同情并不能视为我们的利己主义的表现。

一般说来，亚丹·斯密以为用利己主义来解释道德的那些学说之所以成功，乃是由于一种对道德的有缺陷的、不充分的理解之故。（第7部，第3节，第1章，163—165页）——著者

不能责怪他没有认识到的逐渐的动物学的进化这个观念，这观念要到十九世纪进一步研究了自然界的进化之后才能得出。然而原始人能从自然界，从动物社会生活中获得的，而且格劳秀斯与斯宾诺莎已有提示的善的教训，亚丹·斯密也忽略了。我们必须补这个遗漏，并指出像同情这样一个在道德发展中如此重大的事实，并不是人类所独有的显著特征：它是大多数的生物所固有的，而且为一切群居的、社会性的动物所已经发展了的。同情乃是自然界之一个基本的事实，在一切群居的动物与一切同巢的鸟类中我们都会见到这个事实。在这两种情形中，最强壮的个体总是挺身而出驱逐仇敌，不管这仇敌是野兽也好，猛禽也好。在鸟类中我们可以举出一种鸟拾起从巢里落下来的另一种鸟的幼雏来饲养的例子。据说，当老年的歌德初次从埃克曼那里听到这一事实的时候，他曾大为高兴。

亚丹·斯密全部论述道德的著作目的在于指出作为人的天性的结果，道德不得不在人身上发展。在说明性格之发展如何受人类所演化出来的相互性与道德的规则的影响时，亚丹·斯密发言正如一个地道的自然主义者。在指出某些倾向可以在思想领域中使人背离对他人的道德的态度之后，他接着说，我们的天性本身中便包含着一个可以矫正这个缺点的因素。我们如果不断地观察他人的行动，我们便会得出某些准则：什么是应该做的，什么是不应该做的。特性的社会教育便这样发生了，道德的一般准则便这样地形成了。（同书第3部，第4章，221—228页）然而紧接着，就在下一章中，他已经在

声称如此演化出来的生活准则应该被看作神圣律法。“对于这种行为的一般准则的尊重,正是常理所说的义务感,人类生活中一条至为紧要的原则,是人类的大多数能够用来指导他们的行动的唯一原则。”他接着又说:“它们(道德准则)是给予我们用来在现世中指导我们的行动:这是无可怀疑的。”(同书第5章,233页)

亚丹·斯密的这些话表明他仍然受他的时代的束缚到了何种程度,表明即使像他那样的才华盖世而思想开放的思想家,要在人们熟悉社会形态的革命这一事实以及对于这些形态的判断和个人对于它们的态度之前,来分析道德之起源这一个问题,是何等困难。

亚丹·斯密没有使自己限于说明道德的起源。他分析了许多日常生活中的事实以便用实例论证人们在他们的通常关系中的道德的态度的真正性质。在这一点上,他的态度恰和古希腊与罗马的斯多噶派的态度,尤其是塞内加与爱比克泰德两人的态度一样。他把同情看作道德的进化中有指导性的、决定性的情感,忽略了在正义与公平的问题上理性的重要性。诚然,他为正义说了一些好话;[①]然而他从没有指点出正义对道德概念的发扬光大所具有的根本意义。他的精力完全集中在义务感情上。在这一点上,他是和斯多噶派,尤其是爱

① 亚丹·斯密说:“然而世间有一种美德,一般准则能以极大的精确度来确定它所要求的每一外部行动。这种美德便是正义。……在实践其他的美德时……我们则应该考虑准则的目的和基础,更甚于考虑规则本身。但是讲到正义则当别论。”(同前书第3部,第6章,249页)——著者

比克泰德与马可·奥勒利乌斯两人完全一致的。

一般说来，亚丹·斯密是把伦理学放在一个实在论的基础上，说明人的道德情操是由社会生活中不可避免的对他人的同情发源的，后来社会教育就照此进行，而道德的一般准则也就演化出来了。他举例说明这些准则如何得到了人们的共同协议的支持，如何在今天我们一有把握不准的时候，我们又会回去向他们请教，正如向我们的判断的根据请教一样。

由于这一见解，亚丹·斯密无疑为把道德看作社会生活的自然的产物这种认识准备了条件：这个道德从人的最原始状态的时代起便在人身上慢慢地发展，且朝着同一方向继续进行以至于今；不需要外部的权威。这正是十九世纪中道德哲学所走过的路。

概括说起来，我们必须注意到，在十七、十八两世纪中所发源、发展的，企图以纯粹科学的自然主义的方法来说明道德的起源的所有道德学说中，伊壁鸠鲁派的哲学的影响是突出的。几乎所有第一流的哲学代表，尤其是十八世纪中的，都是伊壁鸠鲁学说的追随者。然而现代伦理学说虽然置身于伊壁鸠鲁的哲学的基础之上，却分成了不同的两大潮流。这两大潮流只有一点相通，就是两者都排斥道德的宗教的与形而上学的阐释。而两者的代表人物都是旨在对道德的起源作一种自然的说明，反对教会把道德与宗教连结在一起的伪托之辞。

这些哲学流派之一在承认伊壁鸠鲁的说法，以为人首先追求的是幸福的同时，却断定最高幸福不是在剥削他人以谋

一己私利中，而是在同他周围的一切人保持友好的相互关系中才能得到。另一个流派的信奉者继续把道德看成是被用强力强加于人身上的东西。这一派的主要代表便是霍布斯。霍布斯及其追随者以为道德并不是人的天性的结果，而是一种由外部力量为人们开列的一个方子，只是他们用国家和对这头巨无霸怪物的恐惧取代了神性与教会，他们以为这就是人类中道德的树立者。

这样，一则神话代替了另一则神话。必须注意，根据契约用国家来代替教会这一事实，在当时，在政治目的上有其很大的重要性。教会说道德起源于神意，它又自称为上帝在世上的代表。十八世纪先进的思想家一开始便赋予国家以一个世俗的起源，尽管从远古时候起，国家从来就毫无顾忌地利用教会对它的支持。这些思想家从人的协议中引伸出国家的发端。毫无疑问，到了十八世纪末，在欧洲反对“受上帝的恩宠”的专制王权的斗争开始以后，由社会契约而产生国家这一学说无疑起了一个有益的作用。

用纯粹科学的、自然主义的方法来说明道德的思想家们再分为两大阵营，那是十七、十八两个世纪的事。随着时间流逝，分裂越来越显著，越尖锐。一个流派的思想家越来越明白：道德只是人所固有的社会性的渐次的发展，别的思想家则把道德解释成人对正确认识的对于个人幸福的追求。两派的思想家各持己见，于是得出了两个不同的结论。有的像霍布斯那样，肯定人是“沉溺于邪恶之中”，只有遏制人们不再不断地自相争斗的严格组织起来的集中权力才是济世良方。他们

的理想乃是一个统治着整个社会生活的中央集权的国家——在这一点上，他们和教会携手而行。而另一些人主张只有人格的广泛自由和人们有可以彼此缔结各种协议的广泛的机会，才会把我们引向一个建立在公正满足一切需要的基础之上的新社会制度。

这两种观点加上一些中间看法，还有一些或多或少赞赏道德的起源在于宗教的观点的学说构成今天的〔伦理学说〕概貌。然而自从进化学说即关于信仰、习俗与制度的渐次的发展的学说在科学中有了立足之地以来，第二种观点，即以自由建设生活为目标的观点逐渐取得了优势。

在下一章中，我们要把伦理思想的这两大潮流在现代哲学中的发展过程作一考察。

第十一章　康德及其德国继承者的道德哲学

德国道德学说之进化——康德的伦理学中之意志与至上命令——道德之形而上学——费希特——谢林——黑格尔——诗莱尔马哈

十八世纪的法国哲学家——爱尔维修、孟德斯鸠、伏尔泰与百科全书派的狄德罗、达朗伯以及霍尔巴赫——的学说在伦理学进化史上起过重要的作用:这在第九章内我已经指出来了。这些思想家大胆否认宗教在道德概念的发展上的重要性,他们主张公平(至少是政治上的公平),以及最后,他们中大多数人认为作了合理解释的自我利益的感情在生活的社会形态的演进中有决定性的影响——所有这些因素在形成正确的道德概念上都是极其重要的;它们还有助于使社会认识到道德上能够完全从宗教的认可中解放出来的。

然而法国大革命的恐怖统治与伴随着封建权力的废止而起的普遍骚乱,以及大革命后引起的战争,迫使许多思想家再从某种超自然的力量中去寻求道德的基础,不过他们这次所承认的是或多或少改了头换了面的超自然力量。在哲学领域

中又发生了形而上学的复兴，而政治的和社会的反动是和形而上学的东山再起平行着的。这种东山再起始于德国，十八世纪末叶，那里产生了一个最伟大的德国哲学家，康德（1724—1804）。康德的学说处于早期形而上学哲学与十九世纪科学的哲学两者之间的边界线上。我们现在来考察一下康德的道德哲学。①

康德的目的是要创造一部合理的伦理学，就是和十八世纪的大多数英、法思想家所主张的经验的伦理学完全不同的道德概念学说。康德的伦理体系与以前的各种学说的关系犹如理论力学之于应用力学一样。

康德所标出的目的自然不是新的。差不多所有在康德以前的思想家都曾努力要决定伦理学的合理基础。然而康德与十七、十八世纪的思想家相反，他意图通过抽象思维而不是通过对人的天性的研究和对人类生活及行为的观察。

康德对道德的基础进行了省察之后，达到了这基础存在于我们的义务感这个结论。据康德看，这义务感既不是从功利（不问其为个人的或社会的）的考虑中产生，也不是从同情或仁慈的感情中产生出来的；这是人的理性的属性。在康德看来，人的理性所能创造的行为准则共有两种：有些准则是有

① 康德的道德哲学之解说见于他的三部著作中：《道德的形而上学的根本原理》（1785）；《实践理性批判》（1788）和《道德的形而上学》（1797）。还应该读读他的关于宗教的论文，尤其是《单独的理性范围内的宗教》一文，此文一名《哲学的宗教理论》。对康德的道德哲学的透彻分析，可读约德尔、冯特、包尔生及其他学者的著作。——著者

条件的，另一些是无条件的。例如，如果你希望健康，便要过有节制的生活：——这就是有条件的准则。要是一个人不愿过有节制的生活，那么他只好不顾自己的健康了。这样的规定丝毫不含有绝对的意思。人可以实行，也可以不实行。这一有条件的准则的范围包含一切基于利益的行为的规则，——而这种有条件的规定并不能作为道德的基础。道德的规则应该带有至上命令的绝对的性质，而人的义务感即构成这样一个至上命令。

正如纯粹数学的公理不是人从经验中得来（康德是这样认为的），同样，带有它固有的强制性质的义务感也具有自然法则的性质，而且为每个理性地思维的人的头脑所固有的。这就是“纯粹理性”的品格。如果在现实生活中，人从来不完全服从道德的绝对命令，这一点无关紧要。重要的是，人之所以认识到这一命令，并不是通过观察，也不是通过他的感情，而可以说是他在自己心中发现了这个命令，并且承认它是他的行为的最高准则。

那么道德义务的性质究竟是什么？就其本质来说，义务含有绝对的意义，因此它决不会仅仅是达到某些其他目的的一项手段，它本身便是一个目的。那么，什么东西对于人才有一个绝对意义，因而应该为他的目的呢？

据康德说：“除了善的意志（即自由的、合理的意志）而外，世界上甚至在世界之外，再也不能设想可称为不加限制的善。”康德又说，世间每一事物本身都有相对的价值，只有一个合理的、自由的人格本身有绝对的价值。因此，有其绝对价值

的自由的、合理的意志构成道德义务的对象。“你必须是自由的、合理的，”——这就是道德的法则。①

在建立了这一道德法则之后，康德开始演绎出道德的行为的第一个公式：“在任何情况下，都要把人道看作一个目的，决不可只把它当作一种手段；你要本着这个精神去做。”(同书47页)所有的人都和我们自己一样，都赋有自由的、合理的意志，所以他们决不能被我们用作达到一个目的的手段。在康德看来，道德所要努力接近的理想乃是由自由的、合理的人格的人所组成的共和国，在这共和国中，每一人格都是所有其他人格的目的。在这基础上，康德就把道德的法则规定如下：“你要这样去做，就像你的行为的准则将由于你的意志而成为一项普遍的法则。”(39页)或者用另一种说法，“你要只按那一准则行事，根据这一准则，你便同时可以行使你的意志使它成为一项普遍法则。”(38页)或者“我要使自己能同时行使我的意志使我的准则成为一项普遍法则。不如此，我决不做。”(18页)②

康德解说这些观念的短论是用简明而有力的文体写下的，它诉之于人的较善的本能。因此不难想象，康德的学说，特别是在德国，起了多大的提高人的影响。幸福论的和功利论的道德学说教人奉行道德，因为人可以从道德行为中得到幸福(幸福论的学说)或功利(功利论的学说)，康德则与之相

① 《道德的形而上学的根本原理》英译本，第1部，第9页。——著者
② 最末一句是依德文本译的，与英译本的不同。

反,他主张我们必须过一种合乎道德的生活,因为那是我们的理性的要求。例如,你必须尊重你自己的自由与他人的自由,并不仅是在当你希望从中得到快乐或功利的时候,而且始终尊重,在任何情况下都尊重,因为自由是一种绝对的善,并且只有自由本身才能成为目的;其他的一切都只是手段而已。换句话说,康德以为人的人格构成道德与法律的伦理基础。

因此,康德的伦理学对于那些既怀疑教会或《圣经》的命令的强制性,又不敢断然采取自然科学的观点的人,是再适合也没有了。同样,在博学的科学家阵营中,康德的伦理学也在那些乐于相信人类在世上完成着一项"最高意志"所预定的使命,以及那些在康德的学说中找到了"他们自己的含糊的信仰"(这是以前信仰的残余)之表现的人中间,找到了它的信奉者。

康德的伦理学具有在精神上提高人的作用是无可争议的。但是它毕竟在伦理学的首要问题,即义务感的起源上使我们一无所知。要说人意识到如此崇高的一种义务感,以致他认为自己必须服从于它,这并没有使我们从哈奇逊的学说前进一步。哈奇逊主张人具有一种固有的道德感情,这感情驱使他向这一方向行动;而且愈因感情之发展无可否认地受理性的影响,就更是如此。康德说,理性把道德法则加在我们身上;这理性既不受经验、又不受对自然的观察的支配。然而在满腔热忱地证明了这个学说之后,在《实践理性批判》问世以来四年间继续传播这个学说之后,最后却不得不承认他全然不能在人心中发现对道德律的尊重的原由,而且承认他必

须放弃解决伦理学的这一根本问题的企图，同时还暗示了对道德律的这种尊重有其“神的起源”。①

康德的观点的这种变化与其重新回到神学伦理学这一事实，究竟是由于法国大革命的余波的影响，还是由于康德在1792年发表的想法早在他著述《道德的形而上学的根本原理》及《实践理性批判》两书时就已经藏在心里了：两者孰是孰非，难以回答。不管是哪一种，康德自己确实说过（这些话是他的那些阐释者通常所不提的）：“在我们的灵魂中有一件东西是我们在观察它时始终会感到最高程度的惊讶，而对它表示赞叹是正确的，甚至是会使人在精神上得到提高，而这就是一般说来我们心中原始的道德能力（Anlage）。我们也许会自问：我们心中的这种能力又是什么呢？我们有如此众多的需求，随时都有求于大自然，但是有了这种原始能力（在我们心中），我们便远远超乎自然之上，而把所有那些需求视若无物；如果我们肆意致力于这些需求的满足，全然不顾我们的理性权威地立下的这一法则，我们自己便无资格存在下去；虽然只有有了这种享受，生命才是可取的，而理性既不能许诺什么，也不威胁什么……这一能力之不可知性，它的起源于神性，必然在人的精神上激发热忱，并加强它，使之能够承受对这种义务的尊重所要求于人作出的任何牺牲。”②

① 《单独的理性的范围内的宗教》第1部。——著者

② 《哲学的宗教理论》第1部结尾。——著者

在《道德的形而上学之基本原理》的结论中也有关于“道德命令之不可思议”的同样的一段话（英译本83—84页）。——英译者

在如此否定了哈奇逊与亚丹·斯密的道德学说所极其重视的同情与社会性的感情的意义，甚至否定了它在人心中的存在，而以理性的根本性质来说明人的道德能力之后，康德当然不能在自然中找到任何可以向他指出道德的自然的起源的东西。因此他不得不暗示我们的道德义务感的神的起源这一可能性。不仅如此，康德所反复陈述的，道德义务感为人所固有，亦为一切“合理地思维的生物”（但动物不在这个范围之内）所固有的主张，使我们不由得想到当康德这样说着的时候，他心里想的一定是“天使的世界”，这一层叔本华已经指出过了。

然而，我们必须承认康德的哲学和他的道德学说在打破传统的宗教伦理学上，在给新的纯粹科学的伦理学准备条件上，都大有助益。而且我们还可以毫不夸张地说，康德在为现代进化的伦理学鸣锣开道上也是有功的。我们还必须说：在承认了道德的使人在精神上提高的性质之后，康德很正当地指出道德不能建立在幸福论者与功利论者所主张的幸福与功利的考虑的基础上。他又说明道德也不能建立在仅仅是同情和怜悯的基础上。其实，不管对他人的同情的感情可以在人心中发展得如何充分，但在生活中难免有这一高度道德的感情和我们天性中其他倾向发生矛盾的时候；于是人不得不决定在这种情况下采取何种行动方针，这时候便可以听到道德良心的强有力的呼声了。伦理学的根本问题在于要决定依靠哪一种能力来使人能在这种矛盾中作出抉择，以及为什么我们所称为“道德的”抉择会给人以内心的满足，并博得他人的赞许。康德对伦理学的这个根本问题并无答案。他只是指出

了人的灵魂里的内在斗争，并承认在这一斗争中，理性而不是感情起着决定性的作用。这种说法并不是对这个问题的解答，因为它立刻引起了另一个问题："为什么我们的理性会作出这一抉择，而不是别的什么抉择呢？"康德不肯说，在这两种相反的倾向的冲突中，我们的理性是受道德有用这一考虑的指导的。这样做是对的。固然，在道德行为对于人类的功用这种考虑在我们的道德概念的发展上有着非常大的影响，但是在道德行为中还存在着一种不能用习惯也不能用利害的考虑来说明的东西。而这东西我们不能不加以说明。同样，在从事一项道德的行为时，只用我们所感到的内心的满足来说明也是不够的：我们必须要说明为什么我们会感到这种满足；正如在考察音响与和音之结合对我们的影响时，一定要说明为什么某些音响的结合在我们听来有一种生理上的快感，而对其他的则有不快之感，为什么在建筑中某一些线与度的结合能给我们的眼睛以快感，而其他的则使我们的眼睛感到不快。

因此，康德不能回答伦理学的根本问题。然而由于他探求更深一层地去阐明道德概念，他为那些追随培根的提示的人和另一些人铺平了道路；这些人像达尔文一样，探求用社会性本能来说明道德。这一本能是群居动物所固有的，它构成人的一种基本能力，永远在人的进化过程中发展。

论述康德的道德哲学的著作已有很多了，但是还可以写出更多的来。不过我在这里只限于补充几句。

在他的关于伦理学的主要著作——《道德的形而上学的

根本原理》中,康德坦率地自白:我们还不明白为什么我们必须照道德法则行事。“换句话说,道德法则从何处引出它的义务来?”他接着说:“我们必须毫无顾忌地承认:这里有一个似乎是无法逃脱的圆圈。按照动因的次序,我们假定我们自己是自由的,为的是按照目的的次序,我们不妨设想自己是受道德法则约束的;随后我们设想自己受这些法则制约,因为我们自以为有着意志的自由。”①康德企图用构成他的认识论的本质的一个说明来矫正这一表面上不合逻辑的谬误。他说,理性不仅高于感情,而且高于知识,因为它包含得有比我们的感觉所给予我们的更重大的东西:“理性在我们称之为观念(理想的概念)的条件下,表现出一种如此纯粹的自发性,以致它由此便远远地超越感性所能给与它的一切之上,而且在区分感觉的世界与悟性的世界,从而规定悟性本身的局限上显出了它的最重要的机能。”(德文本85—86页,英译本71页)“当我们设想自己是自由的时候,我们便转到悟性的世界,作为这一世界的成员,而且承认意志之自律及其后果——道德;而如果我们设想自己受义务的支配,我们便自认为属于感觉的世界,同时也属于悟性的世界。”(德文本87页,英译本72页)意志的自由不过是理性的一个理想的概念而已。②

显然,康德的这些话是说他的“绝对命令”,他的构成“纯粹道德的理性的根本法则”的道德法则乃是我们的思维的必

① 《道德的形而上学的根本原理》,德文原本88页,英译本69页。——著者

② 指康德所用“理想的”一词的特定语意。——著者

然形式。然而康德无法说明从何处而且由于何种原因我们的头脑正好生发出这一个思维形式。① 不过现在倘使我说得不错，我们便可肯定说，它是从正义这一观念，即众人对公平的承认中生发出来的。关于康德的道德法则之本质，已经有很多著述。但是最足以使他的这一法则的表述不为常人所接受的是他的“道德的决定必须是能被承认为普遍法则的基础”这一提法。然而被谁承认呢？被个人的理性？还是被社会呢？如果是被社会承认，那么，除了共同福利之外，在对行为的一致判断方面便无其他的法则；如此，则我们必然会被引到康德所极力排斥的功利论或幸福论的理论上去。不过，如果康德所说的“能被承认”的意思是说那个指导着我的行为的原则能够而且应该被每一个人的理性所乐于承认(不是靠社会功利的力量，而是根据人的思维的本性)，那么在人的理性中必然有某种特殊的能力存在，而这能力康德却不能指出来。这样的一种特定能力的确存在，而且要理解它也无须经过康德的形而上学的整个体系。法国唯物论者和英吉利与苏格兰的思想家们已经离它非常之近了。这个人的理性的根本能力就是我已说过的正义这一概念，即公平。此外再无别的，也不可能有别的可以作为判断人类行为的普遍标准的规则了。更有甚者，这一标准还是虽不充分，却是在很大程度上为其他的思维的生物所承认的，不是被康德提到过的天使承认，而是被许多社会性的动物承认。要说明我们的理性这种能力时，除了用

① 此句依德文本译出，与英、法文本略异；“理性”一词英、法文本均作“精神”。

和人类与一般动物界的渐进发展,即进化联系起来说明外,别无他法。如果这是确实的,那么,我们便不能否认人的主要努力于追求最广的意义上的个人幸福。在这一点上,所有的幸福论者与功利论者都是对的。然而同样没有疑问的是:有抑制性的道德因素与追求个人幸福并见于社会性及同情的感情中以及互助行为中(这类互助行为我们甚至在动物中也能观察到)。这些因素部分起源于同胞感情,部分产生于理性,它们与社会的前进共同发展。

康德的批判无疑唤醒了德国社会的良心,帮助它渡过了一个紧要的时代。但是它并没有使康德能更深一层地看到德国社会性的基础。

在歌德的泛神论之后,康德的哲学又使社会回到对道德的良心作超自然的说明,并使之远离十八世纪法国思想家已经接近的一个说明,即从自然的原因与渐进的发展中去探求道德的根本原则,而视这种探求为畏途。

一般说来,康德的现代的景仰者最好是加深并扩大他们的大师的道德哲学。固然"我们的行为准则应成为普遍的法则",这是可取的。然而康德发现了这一法则没有呢?我们已经看到,在功利论者与幸福论者的所有道德学说中,共同福利被认为是道德行为的基础。整个问题在于什么才算是共同福利?这一曾经如此深深地苦恼过法国大革命以前卢梭和其他法国思想家以及一些苏格兰与英吉利的思想家们的伦理学问题,康德甚至不曾试图作出回答,而以暗示神的意志和对来世生活的信仰为满足。

至于康德的第二个公式："你要这样行事，以便在任何情况下把你自己心中或其他任何人心中的人道看作一个目的，而决不把它看作只是一种手段。"还可以说得简单些："在与社会有关的一切问题中，应不但牢记你自身的利益，而且牢记社会的利益。"

但是这种康德所坚决主张的，而且在阐述它时他看到了他的伟大哲学成就的毫无利害得失考虑这一因素，其实和伦理学本身一样古老。它是古希腊的斯多噶派与伊壁鸠鲁派彼此争辩的对象，也是十七世纪霍布斯、洛克、休谟等人与唯智论者论争的对象。更有甚者，康德的公式本身是不正确的。人之所以成为真正道德的，并不在于他遵从自己所视为神的法则，也不在于他的思想染上了"希望与恐惧"(这是康德所称来世生活的含义)①之求利的因素；人之所以是道德的只在于他的道德行为成为他的第二天性之时。

包尔生在他的《伦理学体系》中曾经指出：康德很尊重一般民众，他以为一般民众对义务的强固质朴的忠诚，有时比在知识阶级表现得更质朴更为经常，然而他并不曾进而承认一般民众与其他的阶级的社会的平等。他以如此诱人的言词来谈义务感，而且实际上要求每个人把他的对待别人的行为看

① 沙夫茨伯里曾经用完全同样的说法谈这一个题目，他采取了在康德和本书作者的立场之间的中间立场；注意到这一点颇有兴味。沙夫茨伯里说："使人对来世的惩罚产生恐惧，对来世的回报产生希望，不管这一原则可能令人感到多么唯利是图，多么奴颜婢膝，但在许多情况下它对德行都是一个极大的促进，保证和支持。"(《关于德行的研究》第1卷第3部第3节)——英译者

作在同众人的关系上是众人所期望的，而他却不敢高声说出卢梭与百科全书派所宣布的，而法国大革命大书在它的旗帜上的原则——人类平等。他缺乏这种首尾一贯的勇气。他所认识的卢梭的学说的价值，只在于这学说的次要的后果之中，而不是在于其根本的本质——诉之于正义。同样，在把义务这一概念提得如此之高时，他并不曾问问自己："这种重视是从什么地方来的？"他以"普遍法则"为满足，不愿越雷池一步，而且除了这一法则的可能有的普遍性之外，他再不去寻找重视这法则之某些别的理由。最后，虽然"任何规则都适用于所有人，绝无例外"这一点必然会生出人人平等的概念，康德却并不曾得出这一不可避免的结论，反而把他的伦理学放在一个至上意志(即神)的保护之下了。

所有这些考察进一步证实了我们就康德的伦理学的起源所作的说明。他在十八世纪末叶，社会上道德的放佚之中，看出了英吉利—苏格兰哲学家与法国百科全书派的有害的影响。他想来重新建立起对在宗教影响下，在人类中发展起来的义务的重视，并且企图在他的伦理学中做到这一点。

我们用不着在这里就康德哲学在社会福祉的口实下如何帮助在德国压制人格发展的这一点多所论述。它已被多数康德哲学的严肃的批判者如冯特、包尔生、约德尔以及其他许多人说得很充分了。①

① 关于康德的伦理学与基督教之关系，以及它与利己的功利论之关系，应该特别参看冯特的《伦理学》第2卷《伦理学的体系》。——著者

歌德说:"康德的不朽成就,在于他把我们从我们陷溺于其中的有气无力的状态中领了出来。"的确,他的伦理学无疑引进了一种对道德更严格,更苛刻的态度,以代替十八世纪那种放荡不羁(它不一定是十八世纪的哲学所造成的,但至少也是在一定程度上受这种哲学的维护)。然而对于伦理学的进一步的发展及其更好的理解,康德的学说毫无贡献。反之,在一定程度上满足了哲学对真理的探求以后,康德的学说却大大地阻滞了德国的伦理学的发展。由于广博的关于古希腊的知识,席勒努力想把伦理思想引向这样一个目标,这目标要使人明白:人之成为真正道德的,不在义务的命令在他内心与感情的提醒交战之时,而在道德的态度成为他的第二天性之时。但是他的努力终归无效。他又想表明:真正艺术的发展(自然,不是现在所说的唯美主义")有助于人格的形成;对于艺术的美与创造性的艺术的观照会帮助人升华到听不见动物本能的声音,而走上理性与人类爱的坦途;但这也劳而无功。在康德之后论述道德的德国哲学家虽然各人都提出了自己的独特的见解,但像他们的大师一样,继续站在神学的与哲学的道德观之间的中间立场上。他们没有开辟新的途径,但是在当时半封建制度的狭隘范围内,他们为思想家们提供了某些社会理想。当边沁与小穆勒所领导的功利论学学派的道德哲学迈步前进的时候,当孔德的实证论学派的诞生正为哲学作准备以接受达尔文与斯宾塞的科学的伦理学的时候,德国的伦理学却继续在咀嚼康德的哲学的余渣,或徘徊在形而上学的迷雾中,有时甚至或多或少地公然回到神学的伦理

学去了。

费希特(1762—1814)　但是我们必须说，纵然十九世纪前半期的德国哲学和当时的德国社会一样，不敢摆脱封建制度的桎梏，到底还促进了当时非常需要的德国道德复兴，鼓舞起年轻一代更高地更富于理想精神地服务于社会。在这方面，费希特、谢林与黑格尔在哲学史上占有一个光荣的地位，其中尤以费希特特别重要。

我不想在这里阐述费希特的学说，因为阐述他的学说必须要用形而上学的语言，这不但不能解说思想，反而只能使思想变得更加隐晦。因此我向想要了解费希特的学说的人推荐约德尔的《伦理学史》一书，约德尔在书中称费希特的学说为“创造性的天才的伦理学”，而且对它有一个出色的解说。我在这里只举这个学说的一个结论来说明费希特是如何接近着合理的、科学的伦理学之某一些结论而已。

古希腊哲学曾力求作人生之指导。费希特的道德哲学也以此为目标。他对于道德本身的要求是很高的，即是说他坚决主张道德的动机是完全无私心的，排斥一切利己的目标。在人类意志中他要求有完全的、鲜明的意识；他主张最广泛、最高尚的目标，他给这个目标下了一个定义：要经过人的自由与铲除人的惰性而达到理性高于一切。

换言之，可以这样说，在费希特看来，道德在于人的本质，人的思维的基础对他从环境被动地吸收来的东西的胜利。

此外，费希特坚持认为良心永远不应该受权威的指导。一个人的行为如果建立在权威的基础上，其结果他便会在一种失去良心的状态中行事。不难想象：这些原则在十九世纪二十年代和三十年代中会给德国青年以多么昂扬的影响。

这样，费希特回到了在古希腊表述的思想。人的理性的固有的性质是道德判断的基础，人要成为有道德的，无需求助于从上面来的宗教的启示，或对现世或来世的惩罚的恐惧。然而这个观念不曾妨碍费希特最后得出结论说：没有神的启示，即没有哲学可言。

克劳泽(1781—1832)　克劳泽则走得更远。在他看来，哲学与神学乃是二而一的东西。关于他的学说，可参看约德尔的《伦理学史》第二卷。

巴德尔(1765—1841)　巴德尔把他的哲学建立在天主教教会的教条之上，他的论述贯穿着天主教会的精神。

谢林(1775—1854)　巴德尔的友人谢林直截了当地主张有神论。他的理想是柏拉图，他的上帝是一个人格神，这个上帝的启示可以代替全部哲学。虽然谢林对于神学家作了如此彻底的让步，但是德国神学家依旧猛烈抨击他。自然，他们知道他的上帝不是基督教的上帝，而是具有善恶交战的自然神。而且他们还看到：谢林的哲学对当时的青年有着他们的宗教

教义所不及的影响。①

黑格尔(1770—1831) 黑格尔并没有伦理学的专著，然而在他的《法哲学》中他曾考察过道德问题，②在他的哲学中

① 例如，我们从巴枯宁的《通信集》便可以知道，在俄国，谢林的学说最初对于那些团结在斯坦克维奇和巴枯宁周围的青年有着如何昂扬的影响。尽管他有一些正确的推断(不过表达得颇含糊，例如关于善恶方面的)，谢林的哲学由于他的神秘的因素，不久就在科学思想的影响下衰落了。——著者

《巴枯宁通信集》有法译本和德文本。尼古拉·斯坦克维奇生于1813年，卒于1840年。——英译者

1841年谢林就柏林大学教授职，卡特可夫后来在他的《回忆录》中叙述巴枯宁1842年参加柏林学生所组织的庆祝提灯会的情形说："有一天，学生组织提灯会庆祝这位著名的教授。一大群青年聚在谢林的住宅前面；当这位老人现身在露台上以答谢这次欢迎的盛意时，群众高呼乌拉，尤以巴枯宁的声音为最高，他大张了嘴，声如雷鸣。巴枯宁虽然完全不认得谢林，他又不曾听过他的课，他却叫得比大家都起劲，而且表现得更亲切。"

不过《巴枯宁通信集》的编者德拉戈曼诺夫教授在他达一百余页的《巴枯宁传略》中曾说：卡特可夫的话未免过于夸张，因为巴枯宁在此以前曾写过一本小册子，《谢林与天启——对自由哲学的一种新反动的批判》；而且他也曾听过谢林的课。从哈威尔和马萨里克以至日本的大杉荣都承认那本未署名的小册子是巴枯宁写的。他们的根据是路格的一封信。其实这本小册子是昂格思著的，昂格思甚至写了两本这类的小册子。迈耶教授在他的《昂格思传》里便把这件事的原委说得很清楚。全世界巴枯宁研究的权威，三大册的《巴枯宁传》的著者奈特劳在给我的一封信(1927年8月2日)中证实了迈耶的话，他说路格所说的乃是一时的错误。而我在巴枯宁的密友居乐门的58页的《巴枯宁传略》中也找不出说到《谢林与天启》的话。那么我们便不能说卡特可夫的话是过于夸张了。

② 《法哲学的根本原理》，1821年。并参看《精神现象学》及《哲学科学的百科全书》——关于自然律的科学的分析。〔各书均见1832—1845年柏林出版的《黑格尔全集》第8卷《法哲学》，第2卷为《精神现象学》，第6、7卷为《百科全书》〕——著者

法及其基础与道德学说混合在一起——这是十九世纪的德国思想的一个显著的特征。

黑格尔在分析康德的道德律时，最先便指出：接受道德规则可以一般地被认为是可取的这一事实作为为道德规则辩护的理由，这是错误的。他指明给每一行为找到其一般的基础，甚或把每一行为提高到义务这种尊严地步，这都是可能的。而且事实上，我们都知道不仅蒙昧人把某些我们的良心所憎恶的行为（如杀戮儿童、氏族复仇等）视为义务去执行，便是文明社会也把我们中大多数人认为绝对是可憎恶的行为（如死刑、剥削劳力、阶级的不平等等等）当作一般的法则。

不管人们对于康德如何尊敬，那些省察道德概念的基础的人是会感到在这些概念底下隐藏着某种一般的规则。注意到下面这一点是意味深长的：自古希腊时代以来，思想家们便不断地在一种简短而又为常人所接受的公式中作适当的表述，以指明在我们的道德概念中所发现的判断与感情的结合（或者更正确地说——经感情许可的判断）。

黑格尔也感到有此需要，而且他在自然地发展起来的家族、社会，尤其是国家的体制中去寻求对“道德性”（Moralität）的支持。黑格尔说，由于这三种影响，人便培养了一条与道德连系如此紧密的纽带，以致道德对于他失去了一个外部来的强迫的性质；他把它看作他的自由意志的表现。如此培育的道德的概念当然不是一成不变的。它们最先体现于家族中，然后体现于国家中——但是即使在这里也有变化；道德之新的更高的形态不断地被培育出来，人格之独立发展的权利越

来越被强调。然而我们应该记住:一个原始牧人的道德与一个高度发展了的个人的道德具有着同等的价值。

在黑格尔阐释道德概念的发展时,他毫无疑问地接近了那些早在十八世纪末期便立下进化论基础的法国哲学家。虽然在黑格尔的学说中进化是取了有名的三段论法——反、正、合——的形式。但是在德国,如果不算歌德,黑格尔便是将他的哲学体系建立在进化论上的第一位思想家。黑格尔和康德相反,教导说,绝对理性并不是一成不变的真理,也不是固定不易的思维;它是活生生的、不断变动的、发展的理性。这宇宙的理性表现在人类中,而人类在国家中找到它的自我表现。在黑格尔的哲学中,人的人格完全为国家所吸纳,人必须服从国家。个人只是在国家手里的一件工具,因此不过是一个手段;在任何情况下,个人都不能成为国家的目标。总之,在黑格尔的哲学中,有知识的贵族阶级所统治的国家成为一个超人的,半神的体制。

不消说,这样一个社会的概念必不可避免地会排除承认道德判断的基础是正义(即公平)这样一个观念。而且对社会结构作如此集权主义的一种阐释,必然会回到宗教,即回到基督教,而基督教是通过教会而成为现代国家的一个主要因素,这一点也是很明白的。因此黑格尔便认为:人类精神的创造性活动的正当范围不是在自由地建立社会生活的领域,而是在艺术、宗教和哲学的领域之内。

倭铿说得不错,在黑格尔的哲学中我们可以找到一个建立在逻辑法则的基础上的完整的体系;同时直观在他的哲学

中起着重要的作用。然而如果我们要问：黑格尔的直观是否和他的全部哲学一致？——我们则应该作否定的回答。

黑格尔的哲学不仅在德国，便是在其他各国（尤其是俄国）都有极大的影响。然而这影响并不是来自他的逻辑的层次，而是由于他的文章所特有的勃勃生气。因此虽然黑格尔的哲学坚称"凡是存在的都是合理的"，从而助成与现实的妥协；但同时它又唤醒思想，把一定程度的革命精神引进哲学中来。因为它又含有某些进步因素，使所谓"左派"黑格尔信徒得以利用黑格尔的学说作为他们的革命思想的基础。然而即使对他们来说，黑格尔哲学之不充分性，尤其是对国家的阿谀奉承，随时随地都是一个障碍。因此在批判社会制度中，他们一到要来考察国家的基础时，便立刻止步了。

施莱艾尔马赫(1768—1834)　关于德国哲学家施莱艾尔马赫的学说，我不在这里详论了。他的道德哲学是和费希特的一样，充满了形而上学，它是建立在神学的基础之上（尤其在他的后半期，即1819—1830年），甚至还不是建立在宗教的基础上。对于上述他的前辈的学说，他差不多没有增加一点东西。我只想就施莱艾尔马赫指明了道德行为的三重性这一点说一说。洛克以及一般说来幸福论学派声称道德行为是最高的善；基督教徒以为这是德行而且是履行了上帝的义务；康德则虽承认德行，但是他认为道德行为首先是履行了一般的义务。对施莱艾尔马赫的道德学说来说，这三个因素是分不开的，而构成道德的基本因素的正义的地位却被基督教的爱

取而代之了。

一般说来，施莱艾尔马赫的哲学可说是一个新教的神学家的一种调和神学与哲学两者的企图。他指出了人感觉到他与宇宙的连结，他对宇宙的依赖是一种要融合到自然的生命中去的愿望。施莱艾尔马赫又极力想把这种感受说成是一种纯粹宗教的感情，却忘记了（如约德尔所正确地指出来的）"这种普遍的连结也会铸造出残酷的铁链，把努力追求的精神同卑劣下贱的东西捆绑在一起。同时一半时候怀着感激，一半时候发出恨恨的诅咒，追问神秘的宇宙力量，'为什么我是像现在这样的我？'"

第十二章　十九世纪前期的道德学说

十九世纪初期英国思想家的道德学说——麦金托什与斯图尔特——边沁——小穆勒——叔本华——古然与儒弗拉——孔德与实证论——人道教——实证论的道德——利特勒——费尔巴赫

十九世纪中，伦理学出现了三个新的潮流：(1)实证论，由法国哲学家孔德所发展，而在德国找到了一个卓越代表费尔巴赫。(2)进化论，即关于一切生物、社会制度、信仰，以及人的道德概念的渐进的发展的学说。这学说由达尔文首创，而后由斯宾塞在他的名著《综合哲学》中加以详尽发挥。(3)社会主义，即人们的政治与社会的平等的学说。这一学说是从法国大革命及后来在欧洲工业与资本主义两者急速发展的影响下生发的经济学说中派生出来的。

这三个潮流对十九世纪道德的发展上都有强有力的影响。然而至今还没有一个建立在这三个潮流的资料的基础上的完整的伦理学体系。一些现代哲学家，诸如斯宾塞和居友作过尝试；冯特、包尔生、霍夫定、吉茨基、倭铿诸人则曾部分

地作过尝试;但是他们全都或多或少地忘掉了社会主义。然而在社会主义中却有着一股伟大的伦理潮流,而且今后不考虑这个学说,便无从建立任何新的伦理学体系来。社会主义非别,乃是劳动群众追求社会正义与公平的表现。

我们在论述这三股思潮的主要代表对道德的见解之前,应先来简单阐述一下十九世纪前半叶英国思想家的伦理学体系。

麦金托什(1765—1832) 苏格兰哲学家麦金托什是英国实证论的先驱。在政治信仰上,他是一个激进主义者,法国大革命的思想之热烈的捍卫者。在他的《伦理哲学观》①一书中,他曾解说过他的道德学说,并把沙夫茨伯里、哈奇逊、休谟、亚丹·斯密诸人所提倡的关于道德起源说形成了体系。麦金托什和这些思想家一样,也承认人类的道德行为是听命于感情,而不听命于理性。他说道德现象是特殊种类的一种感情:即对于产生我们的一切行为的一切习性:同情与反感,赞成与非难;这些感情渐渐结合起来,构成一个统一的整体,即我们精神的自我的一种特殊品质,一种可称为"道德的良心"的能力。

因此我们觉得我们的行为或依据我们的良心或违背我们的良心,皆视乎我们的意志而定。当我们违背了良心行事时,我们便归咎于我们的意志薄弱或意志之向恶。

① 《伦理哲学的进步论》,1830年版。——英译者

由此便知麦金托什把一切都归之于感情。理性毫无活动之余地。而且据他看来，道德感情是生来俱有的东西，是人类天性中固有的东西，而不是理性推断和抚育的产物。

麦金托什说，这种道德感情无疑具有一种强制的性质；它要求某种对人的态度，这是因为我们感觉到我们的道德感情及这种感情对我们行为的赞许或谴责是在我们的意志范围内活动着的。

道德的种种动机一点点地在我们的概念中融合而成一个整体；而且那两类实在没有任何共同点的感情（即自我保存的利己的感情与同情他人的感情）结合起来，决定一个人的性格。

据麦金托什说，这就是道德的起源，也是道德的准绳。但是这些伦理基础是如此有益于人，它们把我们中每一个人如此紧密地与全社会的福利结合起来，以致必然地在人类之中发展起来。

在这个问题上，麦金托什采取功利论者的观点。他特别坚持认为：像一般人通常那样，把道德之准则即供我们去评估一个人的品性与行为之准则，混同于（如我们不断在这样做那样）促使我们自己去愿望某种行动并以某种方式行事的东西，这样的混同是错误的。这两个因素分属于两个不同的领域，在认真的研究中永远应该区分清楚。在我们，重要的是从道德的观点来弄明白什么是我们赞许或非难的行为与品质，——这就是我们的道德评价的标准、或准绳。然而我们也必须弄明白我们的赞许或非难是否是一种自发的感情的产

物，或者它是否通过推断而来自我们的头脑的东西。最后，我们还要知道：如果我们的赞许与非难出自一种感情，这种感情是不是我们的机体的一种直接属性，还是它在理性的影响下渐次在我们心中发展起来的？

然而如果我们把伦理学的问题这样地形成公式，那么正如约德尔所正当地指出的："在某些方面说，这是就道德的基础的我们迄今为止所作的最明白、最真实的观察。这么一来，事情真会变得一清二楚：如果我们的道德感情中确有任何固有的东西，这一事实并不会阻止理性随后去认识到：某些由社会教育发展起来的感情与行为对大众的福利是宝贵的。[①]

我要添一句，从类人的生物最初出现于地球上的时候起，社会性与其必然的伴随物——互助（这是各类动物中的大多数的特征，而在人类中间更为发达），就是道德感情的泉源；而社会感情又为对社会生活的事实的认识与理解，即为理性的努力所加强，这也是很明白的事。而随着社会生活的发展与日益变得复杂，理性在人类的道德之组成上，也与之成正比地获得越来越大的影响。

最后，同样毫无疑问的是：由于严酷的生存竞争，或者由于那个在某些部族与国家中有时表现得特别强烈的掠夺本能的发展的缘故，道德感情很容易趋于麻木。而如果人的天性与大多数有较高发展的动物的本性中，除了群居本能以外，没

---

① 见《大英百科全书》第8版第1卷中的《伦理哲学的进步论》。麦金托什的这部著作后来又另印成单行本，重印多次（1830年，爱丁堡版）。——著者

有包含一种支持并且巩固社会性的影响的精神倾向，那么这种道德感情就可能完全消失。我相信，这社会性的影响在于正义这个概念，而正义这个概念，归根到底无非是一定社会的全体成员对公平的认定而已。我们的思维的这种性质，在最原始的蒙昧人中间已经存在，而且在一定程度上，也存在于群居动物中间，凭借这种性质，我们的道德概念才得以以一种坚忍的，有时甚至是无意识的强制力量的方式在我们心中成长。说到近乎自我牺牲的仁爱宽容，我将在以后论述居友的伦理学体系的一章中讨论这道德三部曲中的第三部；而自我牺牲，也许只有它才配得上称为道德的。

我将不再论述十八世纪末和十九世纪初的英国哲学了。那是反对法国大革命，反对百科全书派的大革命前的哲学，同时也是反对戈德温在他的《有关政治正义的研究》一书中所表述的大胆的思想的一个反动。戈德温的著作乃是对后来称为无政府主义这一学说的完全、严肃的阐述。①对这一时期的英国哲学有所了解是益人心智的。因此对于有心研究它的人，我请你们读约德尔在他的《伦理学史》第二卷中所作的出色的解说。

斯图尔特(1755—1825)　我现在只想多说一句：一般地

① 威廉·戈德温的《有关政治正义及其对一般德行与幸福的影响的研究》，共2卷，1793年，伦敦版。后来鉴于戈德温的友人、共和主义者所受到的迫害，戈德温的无政府共产主义的主张，在本书第2版中就被删去了。——著者

说，这时期的英国思想家特别努力要证明：单用感情来说明道德是不够的，因此，这个时代的一个卓越代表，唐纳尔德·斯图尔特便主张：沙夫茨伯里的“反省的情感”或约塞夫·巴特勒[①]的“良心”等等都不足以充分说明道德。他指出那些或基于仁慈，或基于正义，或基于合理的自我爱惜，或基于对上帝的意志的服从的种种道德学说彼此各不相容以后，于是他不愿意像休谟那样承认：仅是合理的判断也不能给我们以一个善的概念或美的概念。他同时又表明：在人类中道德现象与仅仅是一个感情冲动之间相去是何等地远。

在我们看来，一旦得出了下面这个结论：在一切道德概念中，理性把我们的种种认识联结在一起，然后在其自身中发展出一些新的概念(他甚至举出了“数学式的平等观念”)之后，斯图尔特就应该得出正义这个观念。但是不知是受了直观派的旧观念的影响呢，还是受了法国大革命以后否认人人的权利平等的新倾向的影响，斯图尔特竟不曾发展他的思想，不曾得出任何确定的结论。[②]

边沁(1748—1832)　在英国把新观念引入伦理学的领域中的乃是麦金托什的同时代人边沁。严格地说，边沁不是一个哲学家。他是一个律师，他的专业就是法律以及由此而来

① 约塞夫·巴特勒(1692—1752)：英国经济学家及哲学家。在伦理学上，主张良心说。

② 斯图尔特的《道德哲学大纲》：1793年；《活动力量与道德力量的哲学》：1828年。——英译者

的实用的法制。他对于历史上数千年来没有人权而形成的那种法制，持否定的态度；他努力为法律寻找一个深刻的，严格合乎科学的理论依据，而且这根据要为理性与良心都认可。

在边沁看来，法律是和道德一致的，因此他把阐述自己的学说的第一部著作题名为《道德与法制原理导言》。①

边沁与爱尔维修一样，认为道德与法律的基本原理在于最大多数人的最大幸福。我们已经知道这一原理曾被霍布斯用作他的伦理学的基础。然而边沁及其追随者（穆勒等人）从这同一原理中却演绎出和霍布斯的结论正相反的结论来。这位反动派霍布斯在他所经历过的1648年的革命的影响之下，认为最大幸福只能由一个坚强的统治权力来给与人们。而自称为"博爱主义者"的边沁则进而承认平等为一个可取的目标。他虽然排斥了欧文的社会主义学说，但他承认"只要实现财富平等不致于引起革命的爆发，那么财富平等便有助于达到最大多数人之最大幸福"。至于一般的法律，他甚至得出了无政府主义的结论，认为法律越少越好。他说："法律乃是对人的固有的行为能力的一种限制，所以从绝对的观点看来，它们是代表邪恶的。"

边沁把一切现存制度与一切流行的道德学说一一加以严厉的检讨。然而如我所指出过的，当他接近于社会主义甚至无政府主义的结论时，他却不敢把他的思想贯彻下去直到得

① 《道德与法制原理导言》：1789年，伦敦版，1823年第2版，伦敦。——英译者

出一个合乎逻辑的结论，他把他的主要努力用于决定哪一种快乐更强烈、更持久以及更富有成果。由于不同的人了解他们自己的幸福与一般人类幸福的方式各异，而且大家都远不能决定是什么导致他们得到幸福，是什么导致他们得到苦难，甚至更加易于误解何者构成社会的福祉，于是边沁便试图来判定什么东西给个人同时也给社会以最大幸福之可能。

对于幸福的探求就是对于个人的快乐的追求——所以边沁，像他的古希腊的先辈伊壁鸠鲁那样，努力来判定我们的快感中何者能给我们以最大幸福——不只是一时的幸福，而且是持久的幸福，即使它不得不和苦痛相连也好。为此目的，他试图制定一张“快乐等级表”，他把最强最深的快乐置于这等级之首；其次是那些不是偶然的或一时的，而是可以持续一生的；再其次是那些确定无疑的；最后是那些即将实现，而不是推迟到遥远的不确定的未来的快乐。

快乐的强度；其持久性；其确定性或不确定性；是接近还是远离，——这是边沁在他的“快乐的算术”中试图建立的四项标准，他另外又添了一个繁育力，即一种快乐可以产生新的快乐的能力，他再加上一个范围，即不仅可以使我而且也使他人快乐的能力。①边沁又定下一个“苦痛等级表“与他的“快乐等级表”并用，在“苦痛等级表”中，他把苦痛区别为为害及个

① 边沁还列入快乐的第七个标准——“纯粹，这就是它所有的不被相反的一种感觉（即如果是痛苦，则相随的便是快乐；如果是快乐，则相随的便是痛苦）追随之机会。”（《导言》，1907 年版，第 4 章，第 30 页）——英译者

人与为害及一群人甚至社会全体成员的苦痛，最后是无可补救地损害个人的力量甚或社会全体的力量的苦难与灾害。

边沁在寻求道德感情的说明时，不以过去提出的用一种生来就有的道德感情（自然的或是上天启示的）或用同情与反感，或用"良心"，或用"道德义务"等等来说明道德的起源为满足了。一提到在历史上与宗教裁判所的恐怖关联着的"美德"，边沁的愤怒就被激起来了。

边沁的这些思想在他的《义务论或道德科学》[①]一书中，被鲜明而详细地表述出来并加以发挥。这部书是在边沁死后，他的友人约翰·保林整理编成的。

边沁教导说，道德必须建立在彼此不同的基础上。思想家的责任便是去证明"合乎德行的"行为是一个正确的计算，是一个暂时的牺牲，这牺牲将给予人以最大程度的幸福，而不道德的行为是一个不正确的计算。人应该寻求他的个人的快乐，他的个人的利益。

伊壁鸠鲁及其追随者中许多人就是这样说的——例如伯纳德·德·曼德维尔在他的名著《蜜蜂的寓言》中就说过这样的话。然而正如居友所指出的，[②]边沁在这里作了一个重大的修正，从此功利论便大大前进了一步。边沁说：德行不仅是一个计算，它还意味着某一种努力，某一种斗争——人为了未来

---

① 《义务论或道德科学》：第 1 版出版于 1834 年，共 2 卷〔伦敦版；爱丁堡版〕。——著者

② 居友的《当代英国的道德观》，1879 年，巴黎版；1885 年增订修正第 2 版。——著者

的更大的快乐而牺牲了眼前的快乐。边沁特别主张这种牺牲，这种牺牲其实是一种自我牺牲，即使它是暂时的牺牲。如果真的看不见这点就是不肯承认构成动物界与最不开化的蒙昧人，甚而至于我们的工业社会的全部生活的至少一半。许多自称为功利论者的人确实犯了这个错误。不过边沁明白如果没有这个修正，功利论不知将流于何等境地，因此他坚持不懈地唤起人们去注意这一点。至于小穆勒，人们更是期望他加倍固执地坚持这个修正，因为他著书时，欧文的共产主义学说（它也排斥一切从上天启示而来的道德）已在英国四处流行了。

边沁证明：这些善恶的标准不仅可以用作对于我们自己的行为之道德评估的基础，而且也必须用作一切立法的基础。它们是道德的标准、准绳和试金石。然而于此产生了一些其他的考虑，这些考虑大大影响、修正了概念。人的智力发展，他的宗教，他的气质，他的健康状况，他的教养，他的社会地位，以及政治制度——这一切因素都修正着个人与社会的道德概念，而边沁在研究他的法制问题时，曾细心地把所有这些影响一一加以分析。然而尽管有了这一切，尽管他受最高的动机所鼓舞，而且充分理解自我牺牲的道德美，边沁并没有表明在何处、如何，以及何故本能会战胜理性的冷静的判断，与夫本能与理性两者之间的关系是什么，两者的至关紧要的连系在什么地方。在边沁的学说中，我们见到了社会性的本能的威力，至于它如何与边沁的有条不紊的理性合上拍，我们便无从知晓了；因此，我们便感到他的伦理学的不完整，也明白

为什么许多人对它有所了解以后便感到不满足，弃之而继续寻找可以增强他们的伦理主张的力量——有的求之于宗教，有的求之于宗教的产儿——康德的义务伦理学。

另一方面，边沁的批判浸透着一种敦促人们趋向于创造性的愿望；这创造性不仅会给他们以个人的幸福，也会使他们广泛了解社会问题，这是毫无疑问的。边沁还想启发他们产生高尚的冲动。他的目的是使法律与法制不受在统治权力的铁腕下流行的人的幸福这一概念的鼓舞，而受社会中最大多数人的最大幸福这一更高层次的考虑的鼓舞。

如果我们把边沁的伦理学的这一特征，他的著作的一般精神，他的崇高目标，他对社会中保有满足个别成员的个人事业心所必需手段的关心，以及他对义务感中的审美因素的理解铭记在心，那么就容易明白：为什么尽管边沁的出发点如何像数学那样枯燥，他的学说却对当时最优秀的人以强大的影响。而且为什么彻底研究过边沁的学说的人（例如居友在他的论述英国伦理学的出色著作中所说的）会把他看作全英国功利论学派（斯宾塞部分地也属于此派）的真正的创始人，也就很显然了。

约翰·斯都瓦特·穆勒（1806—1873）　边沁的思想被他的一群追随者所进一步发展了，这群人以詹姆士·穆勒及其子约翰·穆勒为首。小穆勒的《功利论》①这本小书便是功利论的

① 《功利论》：载于1861年《弗雷泽杂志》，1863年印成单行本。——著者

伦理学的最好的解说。

虽然小穆勒只著了这本道德理论的小书，但他对道德科学作出了很大的贡献，并把功利论的学说发挥到了逻辑上完整的地步。在书中以及在他的关于经济学的著作中，小穆勒心中充满了根据新的伦理学来改造社会生活的必要性的思想。

要把这种改造付诸实行，小穆勒以为并不需要什么道德的宗教动机，也不需要从纯粹理性中演绎出的法制（康德在这方面曾作过尝试，但结果完全失败）；他以为整个道德学说可以建立在一个根本原则上——这原则就是正确地（即合理地）理解了的对于最大幸福的追求。道德的起源的这一阐释，已经由休谟提出过了。然而小穆勒是十九世纪中叶的一个思想家，因而可以指望他依据人类的道德概念由于社会生活而不断发展来完成这一思想。道德的因素并不是人所固有的，它是一个发展的产物。

人固然具有一些极好的秉性，然而也有一些恶劣的秉性；单独的个人，有的愿意为全体的福利而工作，但其他人不关心这件事。什么是有益于社会从而有益于个人的概念至今十分混乱。然而如果在这一斗争中看出有一种趋向于更善的进步，那是因为下面这一事实：每个人类社会未有不愿意善的因素，即共同的福祉，占优势的；用康德派的话来说，就是未有不愿意利他的因素战胜利己的因素的。换句话说，我们在社会生活中找到这些或基于义务观念，或源于最大幸福的原则（幸福论）或最大功用的原则（功利论）这三种道德倾向的综合。

小穆勒说，道德乃是个人的心理结构与社会之间相互作用的产物；而如果我们从这种眼光去看道德，则我们便在社会改造的领域中，打开了一系列广阔诱人的眼界以及一系列富有成果的崇高问题。从这个观点，我们便可以在道德中看出社会为其成员自身的福祉与更进一步发展起见，而向他们的性格与意志提出的种种要求的总和来。但这不是一个死的公式，恰恰相反，它是活生生的东西，它不仅承认可变性合乎法度，甚至要求这种可变性；这不是使那些存在过的或者已经过时的事物合乎法度，而是为建设未来所必需的一个至关重要的原则。如果有用各种不同的方式阐释未来的问题的各个派别发生冲突，如果求得改善的努力和旧的习惯发生冲突，那么除了人类的福祉及其改善之外，再无别的论证、别的准绳可以遏制这种冲突了。

从这个简略的概述可以看出小穆勒把功利的原则应用到生活上去，从而开阔了何等样的眼界。由于这种情形，他对他的同时代的人产生了极大的影响，由于他的一切著作都是用简单明瞭的文字写成的，这种影响就更大了。

然而休谟已经指出过的正义的原则却不见于小穆勒的推断中。他仅在书末谈到那个可以用来判定"在渐进的社会发展过程中互争优势的各种倾向所达到的种种结论究竟是否正确的标准时，才说到正义。

至于下面这个问题：功利的原则，即功利论在什么程度上才能被认为足以说明人类的道德因素，我们在后面再来讨论。在这里重要的仅是指出伦理学中所完成的这一进步，即不要

宗教的一切明的暗的影响，把伦理学建立在一个的合理的基础上的愿望。①

在论述实证论与进化论伦理学之前，我必须先来陈述（哪怕是简略地陈述）一下，十九世纪中一些虽采取形而上学的与唯灵论的观点，但对现代伦理学的发展依然有过某些影响的哲学家的道德学说。这样的思想家在德国有叔本华；在法国有库辛及其弟子儒弗鲁瓦。

叔本华（1788—1860） 叔本华的伦理学说和他所写的一切著作一样，不同的作家有不同的评价。叔本华是一位悲观厌世的哲学家，他的厌世主义不出于他对人类的积极的同情，而是出于他的极端利己的天性。

叔本华教导说，我们的世界是一个不完善的世界；我们的生活是受苦；我们的"求生之意志"在我们心中产生了欲望，在试图实现这些愿望时，我们便遇上障碍。而在和这些障碍作斗

① 必须补充说明，小穆勒在发展边沁的思想时曾引进许多新的材料。例如边沁在解说他的功利论的道德学说时，他心中只有着福祉的量，因此他便称他的学说为"道德的算术"，而小穆勒却引进一个新因素到功利论中，这就是质，从而打下了道德的美学的基础。小穆勒将快乐分为高级的与低级的，值得选取的与不值得选取的。所以他说，"从道德的观点看来，一个不满足的（不快乐的）苏格拉底要比一口快乐的猪高得多。"觉得自己是一个人，就是意识到自己的内在价值，感觉到自己的尊严；而在判断各种行为时，应该牢记着人的尊严所加在人身上的义务。在这里，小穆勒已经超越狭隘的功利论之上，指出了比功利与快乐更广阔的道路的基础了。——俄文版编者列别杰夫

争时我们遭受苦难。但是一等这些障碍被克服，愿望实现后，新的不满又会产生。作为生活的积极参加者，我们成了殉道者。进步不能消除苦难。恰恰相反，我们的需求随文化的发展而增加；不能满足这些需求，则会有新的苦痛，新的失望。

随着进步和文化的发展，人的头脑对苦难越加敏感，并且获得一种不仅感到自己的苦难而且还会经受他人甚至动物的苦难的能力。其结果人发展了怜悯这种感情，这感情构成了道德的基础与一切道德行为的泉源。

这样，叔本华对以自我爱惜的考虑与幸福的追求为基础的行为或生活方式中，没有任何道德可言。但是他也排斥康德的作为道德基础的义务这个观念。在叔本华看来，只有人们为了同情他人，为了怜悯而行事时，道德才开始出现。叔本华说，怜悯这种感情乃是人所固有的最初的感情，一切道德倾向之基础就在于这种感情，而不在于个人的自我爱惜的考虑或义务的观念。

更有甚者，叔本华还指出了同情这种感情的两个方面：即在某些情况下，有一些东西制止我去把苦痛加于他人身上，而在另一些情况下，又有一些东西在我看见别人受苦时驱使我去行动。在前者，其结果是单纯的正义；在后者，我们便表现出对于邻人的爱了。

叔本华在这里所划清的区别毫无疑问是一个进步。这是必要的。我在本书第二章内已经指出：蒙昧人就作了这一区别：他们说某些事是必须做的，而另一些事如果不做，便不过是“可羞的”而已。我相信这种区别到时候会被认为为基本

的，因为我们的道德概念的最好的表达形式是三段式：社会性、正义与宽宏大量，其中宽宏大量被认为真正的道德。

不幸，叔本华区别他所谓的正义与同胞爱两者时，所作的假定是远不能算是正确的。他不去表明，由于怜悯使人认识了正义，这就是承认对所有人的公正，而这是十八世纪末与十九世纪初中伦理学所已经得出的一个结论，他反而在所有人的本质上的形而上学的平等中去寻求这种感情的说明。更有甚者，他把怜悯和正义视作相同的东西，也就是把有着不同的起源的一个概念和一种感情捏合在一起，因而他就把像正义这样一个非常基本的道德的因素的重要性大大削弱了。他毕竟是在把一种是正义的，因而具有强制性的事物和另一种可取的，像宽宏大量这一冲动之类的事物连在一起了。所以他和大多数伦理学的著作家一样，把"你不愿意别人加于你身上的，也就不要加于别人身上"与"你可以任意给予别人，但不可考虑你将得到什么回报"这两个动机分辨得不够清楚。

叔本华不去指明在这里表现出来的是别人的态度的两个不同概念，他只在它们对我们的意志的影响中看出程度上的差异来。在第一种情况下，人是不积极行动的，他只是不伤害人；在第二种情况下，他受同胞爱的催动，走上前去行动了。事实上，这一区别意义要深刻得多，而且如果我们不承认当作公平解释的正义是伦理学的首要原则，便不可能正确地讨论伦理学的基础。在正义这首要原则之后，我们还可以提出宽宏大量来，这宽宏大量曾被居友非常优美地规定为：为了他人的利益或大众的利益不惜大量耗费自己的智力、感情和意志。

叔本华既然在怜悯中看到了正义的行为，他自然不能把那当作公平解释的正义完全撇在一边。而且事实上，我们能够对别人表示同情，受别人的欢乐与悲哀的影响，并能和他共同经历这些哀乐——如果我们不具有和别人认同的自觉的和下意识的能力，上面这个事实便难以解释了。而如果一个人认为自己与别人不相干，和别人并不平等，至少在他对于哀乐善恶、友谊与敌对的感受上和别人不相干、不相等，那么他就不可能有上述那种能力。一个人为搭救另一个人而跃入河中（哪怕他不能游泳），或者为了救护战场上的伤兵而甘冒枪林弹雨的危险——像这样的冲动，我们除了承认它是出于自己与所有其他人的平等的认识之外，别无他法可以解释。①

然而叔本华以生命为恶，认为道德的低水准的标志是利己主义的强有力的发展，即狂热的求生存的欲望这一特征；从这一命题出发，他声称，随着怜悯的感情的发展，人获得了认识与感知他人的苦难的能力；因此他便更加不快乐了。他认为只有禁欲主义，逃避世界的隐遁，对大自然的美学的静观才可以销磨我们的意欲的冲动，把我们从激情的桎梏中解脱出来，引导我们到达道德的最高目标——"灭绝求生的意志"。

① 在农奴制度盛行之时，即奴隶制存在之时，大多数的地主——真正的奴隶主决不允许他们的农奴有和他们自己的一模一样的"高尚的、文雅的"感情。因此，屠格涅夫、格里戈罗维奇等人把农奴也有着和他们的主人的完全一样的感情这一思想注入地主们的心中，实是功不可没。在此以前，这样的认可是会被视为小看与贬低高贵的"绅士的"感情。在英国，我在某一阶级的个人中也看到对所谓"人手"，即工厂劳动者、矿工之类同样的态度，尽管英国的"郡"（行政单位）与教会的"教区"已经费了不少力气去消除这种阶级的傲慢。——著者

作为灭绝求生的意志的结果，世界会达到无限的静止状态，即涅槃。

自然，这种厌世哲学是死亡的哲学，而不是生命的哲学，因此厌世的道德不能在社会中创造出一种健全的，积极的运动。我之所以在这里论述叔本华的伦理学说，只是因为他反对康德的伦理学，尤其是康德的义务论，从而无疑地在德国为一个新时期的到来准备了条件，在这个时期中，思想家和哲学家们将会开始在人性本身与社会性的发展中寻求道德的基础，然而由于他个人的癖性，叔本华不能为伦理学指点出一个新的方向。至于他对意志的自由与作为社会生活中的积极力量的意志的重要性这些问题的精彩的分析，我们将在本书第二卷中加以讨论。

大革命以后的法国虽然没有产生像叔本华的哲学那样的厌世学说，然而在波旁王朝复辟与七月帝政时代唯灵论哲学的繁荣却成了这一时代之标帜。其时百科全书派、伏尔泰、孟德斯鸠、孔多塞诸人的进步思想都被维克多·博纳尔、约塞夫·德·迈斯特尔、曼纳·德·比伦、鲁瓦耶－科拉尔，维克多·库辛① 及其他哲学思想领域中的反动代表所代替了。

我们不打算来阐述这一派的学说，只想指出：即使是其中

① 博纳尔(1754—1840)：法国哲学家。拥护君主政治及天主教甚力；迈斯特尔(1763—1852)：法国宗教哲学家。主张教皇全权论；比伦(1766—1824)：法国形而上学哲学家；鲁瓦耶－科拉尔(1763—1845)：法国哲学家及政治演说家。

最卓越，最有影响的库辛(1792—1867)的道德学说也是传统唯灵论的道德学说。

西奥多·儒弗鲁瓦(1796—1842)　我们必须注意到：库辛的弟子儒弗鲁瓦曾经企图指出我在我的伦理学体系中称之为自我牺牲与宽宏大量(即一个人为了别人而牺牲自己的力量，有时甚至于牺牲生命这样的时间内的行为)，这些道德因素在伦理学中的意义。

儒弗鲁瓦没有能正确理解这一道德因素的意义，然而他明白：人们称之为自我牺牲这种行为乃是一个真正的道德因素。不过他和所有他的先辈一样把这一道德因素和一般的道德混同了。①然而必须指出：这一学派的全部著作都有它的极其不确定性和折衷主义性质，也许正因为如此，便也就有其不完整性。

实证论　我们已经看到：十八世纪后半期的标帜是对在此之前流行的科学的、哲学的、政治的、伦理的概念的大胆批判，这一批判又并不限于在学院的垣墙之内。在法国，这新思想得以在社会中广为传播，而且不久就在当时存在的国家组织中产生了根本的变革，也在法国人民的全部生活方式(即经济的、心智的和宗教三方面)产生了根本的变革。大革命以

① 儒弗鲁瓦的《自然法则论》第1卷，88—90页。〔1858年，巴黎第3版，共2卷；英译本名《伦理学导言》，共2卷，1858年出版于波斯顿〕——著者

后，在整整一系列一直持续到1815年（中间只有短时间停顿）的战争中，这一社会生活的新概念，特别是政治上平等这一概念，最初被共和党人，其后又被拿破仑的军队传遍全部西欧以及中欧的一部。自然，法国人输出到他们所征服的领土的人权思想，所有公民人人平等的宣言，以及农奴制度之废除，在波旁王朝复辟以后便不复存在。然而更有甚者，普遍的思想上的政治上的反动。奥、俄、普三国缔结了“神圣同盟”，其目的在于维持欧洲的君主制与封建制。尽管如此，新的政治生活也在欧洲，特别是在法国开始了。在十五年的疯狂反动以后，1830年的七月革命在政治、经济、科学、哲学各方面都注入了新生活的泉流。

不用说，在欧洲汹涌了三十年之久的对于法国大革命及其革新的反动，大大地阻遏了十八世纪与法国大革命在知识界与哲学方面的影响，但在七月革命爆发、波旁王朝倾覆时，生动活泼的自由空气又开始吹入欧洲，于是一个新生的运动又在英、法两国再度掀起。

在十八世纪的三十年代中，新的工业能力已经在欧洲发展起来：铁道在开始修建，螺旋推进机的轮船已能航行远海，利用改进了的机械来处理原料的大工厂已经建立，大规模冶金工业也因化学方面的进步而得以发展。整个经济生活在新的基础上正在改造中，新形成的城市无产阶级提出了他们的要求。在生活本身的条件的影响下，以及在社会主义的最初的创立者傅立叶、圣西门、欧文三人的学说的影响下，社会主义的劳工运动逐渐在英、法两国发生。同时脱离了神学的与

形而上学的假设而完全建立在经验与观察的基础上的新科学开始形成。十八世纪末新科学的基础已被拉普拉斯在天文学中，拉瓦锡在物理学与化学中，布丰与拉马克在动物学与生物学中，重农学派与孔多塞在社会科学中奠定了。随着新科学的发展，其创造人就是孔德。与新科学的发展同时，在十九世纪三十年代的法国，被名为实证论的新哲学随之而起，其创立人为奥格斯特·孔德。

当在德国，康德、费希特、谢林的追随者的哲学尚在半宗教的形而上学，即没有确定的科学基础的思辨的桎梏中挣扎时，实证论的哲学抛开了一切形而上学的概念，而力求成为实证的知识，恰如亚里斯多德在二千年以前企图做到的一样。作为它在科学中的目标，它只承认那些从实验中派生出来的结论；在哲学中，它力求把由各门科学如此获得的一切知识结合成一个统一的宇宙概念。十八世纪末与十九世纪初的这些学说（即拉普拉斯、拉瓦锡、布丰、拉马克诸人的学说），为人们打开了一个始终积极活动着的自然力的世界。同样，圣西门及其追随者，尤其是历史家奥古斯丁·梯叶里，以及前后一系列的摆脱了形而上学的羁绊的科学家在经济学与历史学中也完成了同样的业绩。

奥古斯特·孔德（1798—1857）　孔德明白了有把科学思想的所有这些新收获新战果统一起来的必要。他决定把所有各门科学统一在一个整齐有序的体系中，并且指出一切自然现象之间的紧密的相互依赖，它们的序列，它们的共同基础，

以及它们的发展的法则。同时,孔德又奠定了新科学的基础,如生物学(植物与动物生活的发展的科学)、人类学(人的发展的科学)、社会学(人类社会的科学)皆是。在承认一切生物皆受同一自然法则的支配,孔德召唤学者们为了理解原始人类社会而去研究动物社会;而在说明人心中的道德感情的起源时,孔德已经说到了社会本能。

实证论的本质就是具体的科学知识。孔德说过,知识即先见,而先见在扩大人类征服自然的力量从而增加社会的福祉上乃是必需的。孔德正告科学家与思想家从梦想与思辨的云雾中落到实地上来,来到那些为了建设一个更好的、更充实的、更有变化的,在其创造性方面更加强有力的生活,白白奋斗了一个世纪又一个世纪的人们身边,帮助他们去认识自然,享受它的始终生机勃勃的生活,利用它的力量;使人的劳动有更多的产品,从而把人从剥削中解放出来。同时,孔德的哲学旨在把人们从对自然及自然力的宗教性恐惧中解放出来;它不在强迫中,而在自由地接受的社会契约中,在社会媒介中寻求自由的人格的生活基础。

百科全书派学者在科学与哲学中所模糊地预见的一切,在法国大革命的最优秀的人物的心智的凝视之前作为一个理想所辉耀着的一切,圣西门、傅立叶、欧文所开始表述,开始预言的一切,十八世纪末与十九世纪初最优秀的人所努力达到的一切,——孔德企图用他的实证论的哲学把所有这些因素结合,加强并确立下来。从这一"哲学",即从这些概述与思想中,新的科学、新的艺术、新的宇宙概念和一个新的伦理学必

然会发展出来。

自然，如果以为一个哲学体系（不管它是如何彻底）能够创造出新的各门科学、新的艺术和新的伦理学，那未免过于天真。任何哲学无非是一个概括，生活的全部领域中心智运动的一个结果，而这一概括的元素则必须由艺术、科学与社会制度的发展来供给。哲学所能做的不过是鼓舞科学与艺术，把在这些领域中个别所达到的一切联结起来的一个正常生发出来的思想体系必不可免地会给每一领域指示新的方向，予以新的力量和新的创造冲动，使之有一个新的更好的体系。

这就是实实在在发生的一切。十九世纪前半期在哲学中贡献了实证论；在科学中贡献了进化论以及标志着 1856 年至 1862 年数年间的许多辉煌的科学发现；①在社会学中为傅立叶、圣西门、欧文三大创始人及其追随者所开创的社会主义；在伦理学中，贡献了一个并非由外部强加于我们，而是从人性的固有的禀赋产生的“自由道德”。最后，在所有这些科学成果的影响下，对于人与其他有感觉的动物之间以及人的思维过程和他的外部生活之间的密切关系，也有了更清楚的理解。

实证论哲学力图把科学思想的一切成果与战利品，以及人的一切更高级的志趣结合成一个统一的整体，并把人们提高到对这个统一体有一个生动的认识。当斯宾诺莎与歌德谈

① 如能力不灭、热之力学的等价量、物理力的同性质、光谱分析法、天体中物质的互相可转换性、生理心理学、器官的生理进化等。——著者

到自然与人的生活时，像火花一样在他们的头脑中闪过的天才思想，势必要在新哲学中作为逻辑上不可避免的思想概括，表现出来。

不用说，对于“哲学”有了这样一种理解之后，孔德就把伦理学放在最重要的位置上。然而他演绎出的伦理学不是来自单个的个人的心理，也不是采取道德说教的形式，如在德国所用的方法那样；他把伦理学看作某种完全自然的，逻辑地随全部人类社会发展史而来的东西。当孔德力陈在人类学与伦理学的领域中历史研究的必要时，他大概记着布丰和随后的居维叶[1] 在比较动物学中所完成的工作。这工作完全证实了主张高等动物的迟缓、逐渐的发展的拉马克学说（虽然反动的居维叶曾对拉马克的这一见解表示过异议）。孔德曾把在这些科学中历史研究的意义同在生物学中比较动物学之意义作过比较。

孔德认为伦理学是一种能把人们提高到日常利害关系水平上的巨大力量。他力图把他的伦理学体系建立在一个实证的根基之上，建立对伦理学从动物的群居本能与简单的社会性直到它（伦理学）最高表现的实际发展的研究之上。虽然到了晚年——不知是由于智力衰退，还是由于克洛提尔达·德·沃克斯[2] 的影响——他竟然蹈了他的先辈中许多人的覆辙，

① 居维叶(1769—1832)：法国博物学家。

② 克洛提尔达·德·沃克斯是一位寡妇，她是孔德的爱人。她和孔德的关系，以及孔德从她那里所受的巨大影响，日本米田藏太郎教授的《恋爱与人间爱》第2章论之甚详。此书有卫惠林的中译本，名《恋爱之价值》，民智书局版。

对宗教作了让步，甚而至于到了要创立他自己的教会的地步，但是无论如何，从他的最初的著作《实证哲学》中是找不出这些让步来的。这些让步正如孔德的最优秀弟子利特雷与维鲁波夫[①]以及他的英德、俄各国的追随者所十分明白的，只是附加物，而且是完全不必要的附加物。[②]

孔德在他的《社会物理学》[③]中阐述了他的伦理观：他的关于道德概念的基础与内容的主要想法，并不是从抽象的思辨中，而是从人的社会性与人类历史的一般事实中演绎出来的。他的主要结论是：人类的社会倾向只能由固有的品质，即由本能和由趋向社会生活的内心推动来说明，孔德以之与利己主义相对立，称之为利他主义，以为这是人的天性的一个根本属性；而且他第一个大胆指出：这固有倾向存在于动物身上。

要把这个本能与理性的影响分开，是完全不可能的。靠了理性的帮助，我们从我们的固有的感情与倾向中创造出我们称之为道德概念来，因此，人心中的道德因素既是固有的，又是进化的产物。我们来到这世上时就已具有道德的基因

① G.N. 维鲁波夫：俄国矿物学家，实证论哲学家，生于 1842 年。——英译者

② 孔德建立了他自己的实证论的教会与新宗教，其“人道”是最高的神性。在孔德看来，这一人道教，是用来代替陈腐落伍的基督教信条的”。在孔德的追随者的小圈子中，人道教至今还存留着。他们不愿意完全废除祭仪，他们以为祭仪有教育价值。——著者

③ 《社会物理学》：有哈利埃特·马蒂诺的英译本，在《实证哲学》第 2 卷中，1853 年，伦敦版。——英译者

了;然而只有通过我们的道德基因的发展,我们才能成为道德的人。在社会的动物间也可以发现道德的倾向,然而本能、感情、理性三者联合产生的道德,则仅仅存在于人类中间。道德曾经逐渐发展,现在还在发展,而且未来也将继续发展。这种情况足以说明在不同时代不同民族中道德概念是不同的。此种变异使得有些轻率地否定道德的人断定说,道德是有条件的,在人类的天性或人类的理性中并无实证的基础。

在孔德看来,研究道德概念的各种变化时,人们易于相信在所有这些变化中有着一个固定不变的因素——即通过认识我们的个人利益来理解我们理应给别人些什么。这样一来,孔德便承认了道德中的功利因素,即承认了在后来演化成行为准则的道德概念的发展中个人功利的考虑,利己主义的考虑的影响。然而他十分懂得在道德的发展中三股巨大力量中的重要性,这三大力量是社会性这一感情,相互的同情和理性,因而不会犯那些以为本能与个人利益起支配性影响的功利论者所犯的错误。

孔德说,道德和人的天性本身一样(还可以加一句,和自然界中一切事物一样)是已经发展了的,并正在发展过程中的一种东西。而在这种发展过程中,他认为家庭以及社会起着极大的影响。他说家庭特别有助于那个源自理性的道德因素的成长。然而我们很难同意这一区分,因为由于青年的社会教养,例如在我们的寄宿学校中以及在某些蒙昧人,尤其是太平洋诸岛上的蒙昧人中,群居本能、荣誉感、部族自豪感、宗教感情等等比在家庭中甚至更为发达。

最后，实证论的伦理学中，还有一个特点应该指出。孔德坚持认为实证论的宇宙观有其极大的重要性。它必然会使人们相信每一个体生活紧密地依赖于整个人类的生活。因此发展我们每人对于宇宙生活、宇宙秩序的理解是必要的；这理解应该成为个人生活与社会生活的基础。我们还应该在我们每一人中发展这样一种我们的生活的正义性的意识，以使我们每一行为、每一动机都可以坦然地公之于众。每说一次谎意味着"自我"的一次贬损，一次自己比他人卑劣的承认。于此孔德便定了一条规则：——"Vivreaugrand jour"，意为光明磊落地生活，即在生活中应做到"事无不可对人言"。

孔德指出了道德的科学(伦理学)的三个组成因素：一、它的本质，就是它的基本原理和它的起源；二、它对于社会的重要性；三、它的进化以及支配这一进化的因素。

孔德教导说，伦理学是在一个历史基础上发展的。有一种自然的进化，这进化就是进步，即是人性战胜兽性，亦即人战胜动物。最高的道德法则在于使个人把他的利己的利益置于次要的地位；最高的义务乃是社会义务。因此我们应该把人类的利益——人道——认作伦理学之基础；说到人类这一伟大的存在，在它面前，我们每人只不过是构成这伟大存在的一个原子，每人的生活短暂之至，随即死亡，好把生活传给其他的个人。道德在于为他人而生活。

简略说来，这就是孔德的伦理学说的本质。他的科学的以及他的道德的思想在法国继续为他的弟子们，特别是利特雷与维鲁波夫两人发扬光大。维鲁波夫从1867年到1883年

出版了《实证哲学》杂志，发表了不少阐释实证论的各个方面的文章。在本书第二卷中我们还有机会来谈利特雷对正义这个概念所作的一个根本的说明。

最后，我们必须说，实证论对各门科学的发展有过强大而富有成果的影响：可以放心地说，几乎所有最优秀的现代科学家在他们的哲学的结论中都十分接近于实证论。在英国，斯宾塞的全部哲学就是实证论的哲学；而斯宾塞的哲学的根本原理是大多数自然科学家所同意的。斯宾塞显然部分独立于孔德（虽然后于孔德）地发展了这一哲学，并屡欲离开这位法国思想家而独立，但他的哲学终于还是实证论的哲学。

费尔巴赫（1804—1872） 十九世纪五十年代中，在德国传播着一种在许多方面和孔德的哲学类似的学说，这便是费尔巴赫的学说。我们现在就来论述这一学说的有关伦理学的部分。

费尔巴赫的哲学学说是值得较详细地讨论的，因为毫无疑问，它对德国现代思想有很大的影响。然而因为它的哲学的主要目的偏重于宗教的批判，而不是讨论道德的基础，所以要较为透彻地讨论它就不免离题太远。因此我现在只限于指出这个学说对于实证论的伦理学增加了什么新的因素。费尔巴赫并非一面世就是把自己的哲学基础放在那些由研究人性得来的正确材料之上的实证论者。他的早期著作受黑格尔的影响，只是在他逐渐把康德、谢林、黑格尔诸人的形而上学的哲学以及一般的唯心论的哲学加以大胆而又精彩的批判之

后，他才成为一个具有实在论的观点的哲学家。他在1842—1843年间用格言形式来阐述他的主要思想，写了两篇论文，[①]但一直到了1858年之后，他才注意到伦理学。1866年在他的著作《从人类学的立场看神性自由与不朽》中，他写了关于意志自由一节，以后又写了几篇关于伦理学的根本问题的道德哲学论文。然而甚至在这里，也正如约德尔所说(这些材料引自约德尔)也完全缺乏完整性：许多问题只不过隐约有所提示。但是如果把这些著作合在一起，就构成了伦理学中科学的经验论的一番相当完整的论述；而对此路德维希·纳普在他的《法律哲学体系》中又作了很好的增补。费尔巴赫的著作思想深奥，幸而文笔却是非常简明易解，对德国的伦理思想自有一种刺激的效应。

诚然，费尔巴赫没有能避免某些显著的矛盾。当他力求把他的道德哲学基础置于具体的生活事实之上，采取了幸福论的维护者的立场，即用对更加幸福的生活的追求来说明人类中道德倾向的发展时，他同时对康德与费希特的伦理学又大加赞扬。康德与费希特是和英格兰——苏格兰的幸福论者水火不相容的，并在宗教启示中去寻求道德的说明。

费尔巴赫的哲学之所以成功，实由于十九世纪后半期公众心理之实在论的、科学的倾向的缘故。这个时代是自然与

---

① 两篇论文：《试论哲学改造》与《未来哲学的基础》。前者见《费尔巴赫全集》，1846年，莱比锡版，第2卷，第一次发表于1842年；后者1843年在苏黎世发表。——著者

宇宙生活这一方面的知识犹如鲜花怒放的时代，是和科学中的达尔文、焦耳、法拉第、亥姆霍兹、克劳德·伯尔纳诸人① 以及哲学中的孔德的名字连在一起的。——在这样一个时代，康德的形而上学，费希特和谢林的宗教精神不可能支配人心。实证论，或者如德国人所喜欢称呼的实在论，乃是经过半世纪科学资料的积累以后，自然科学的这一复兴与成功的自然结果。

但是约德尔指出了费尔巴赫的哲学中某一特性，由此他明白了在德国"实在论的运动的成功的秘密"。这就是与"唯心论学派对道德的抽象迂腐的解释"成为对比的"意志及其表现的纯化、深化了的解释"。

唯心论学派用某种外部事物来理论性地说明意志的最高道德表现，而"叔本华与贝内克② 两人所完成，费尔巴赫所巩固的对这些错误概念的消除构成了德国伦理学之一个时代。"

费尔巴赫说："如果一切伦理学皆以人的意志及其关系为它的对象，那么我们必须加说一句：没有内心催动，即不可能有意志；没有追求幸福的内心催动，即没有任何内心催动之可言。追求幸福的冲动，乃是内心催动中的催动；无论在什么地

---

① 焦耳(1838—1879)：英国物理学家；法拉第(1791—1866)：英国化学家与物理学家；亥姆霍兹(1821—1894)：德国物理学家、生理学家和解剖学家；克劳德·伯尔纳(1813—1878)：法国生理学家。

② 贝内克(1798—1854)：德国哲学家。他反对康德的学说，对黑格尔学说攻讦尤力。他的关于伦理学之著作有3卷的《实践哲学原理》，1837—1840年出版，又有他在柏林大学担任讲师时所编的讲义：《道德之物理学的基础》。

方，只要生存是和意志结合在一起的，那么愿望与对幸福的愿望便是分不开的，实际上甚至是相同的。'我要'即是说：'我不要受苦，我不要灭绝，而是我要生存与繁荣，'……没有幸福的道德犹如一个没有意义的词。"

这样的道德观自然会在德国思想界中产生一个完全的革命。然而，正如约德尔所说："费尔巴赫本人把洛克、尼可拉斯·马勒伯朗士、① 爱尔维修诸人的名字和这一革命联在一起。"虽然，费尔巴赫把道德意识的这种阐释用一种新的形式表现出来，使它得到比较在早期幸福论者所赢得的要广泛得多的流行，但是在西欧思想家看来，这一解释并无新的意义。

至于下面这个问题：个人为自己的幸福的利己的追求怎么能转化为它的"明显的相反方面——即转化为自我抑制与为他人的福利的活动"？费尔巴赫提供的说明实在说明不了什么，它只是把这个问题重复一遍，把问话换成肯定句。"毫无疑问，"他说："道德的基本原则是幸福，但不是集中在一人身上的幸福，而是要普及于各种人，你我都包含在内，就是说，不是单方面的幸福，而是双方以至多方面的幸福。"可是这不是一个解答。道德哲学的问题在于对为什么人的感情与思想会有这样一种倾向，使他能考虑别人的利益乃至所有人的利益（从他的近亲乃至极远的不相识者的利益）就像考虑他自己的利益一样，对这个问题找到一个说明。这是一个固有的本

① 马勒伯朗士（1638—1715）：法国哲学家。著有《真理之研究》等书。他反对良知这一观念，赞同乐观主义，将道德建立在秩序的观念之上。

能呢？还是我们的理性的判断？这理性衡量着我们的利益，并将这些利益认同于他人的利益；而这理性的判断后来就成了习惯。或者，它是不是一种如个人主义者所声言，应该予以抵制的无意识的感情呢？最后这种奇怪的义务感、责任感(既不是确切的意识，又不是真正的情感)，这种一个人自己的利益与所有人的利益的认同，究竟来自何处呢？

这些就是从古希腊时代以来伦理学所从事研究的问题，而且伦理学对这些问题作出了各种极矛盾的回答，如：——上天的启示；作合理的理解的利己主义；群居本能；害怕来世的惩罚；推理；轻率的冲动等等。而费尔巴赫对这些问题并不能作出新的或满意的回答。

那位如此同情费尔巴赫的约德尔曾指出：在费尔巴赫的解说中有一个明显的漏洞。他未能指出："我"与"你"之间的对立并不是两个人之间的对立，而是个人与社会之间的对立。[①]然而就连这句话仍然没有解答这些问题，这些问题依然照样存在。

约德尔接着说，这个遗漏已经被纳普的《法律哲学体系》补足了。纳普确实把氏族的利益认作道德过程的逻辑出发点。[②]道德的合理价值是与一个人把他自己与他的利益认同于越来越大的人群乃至人类全体成正比增加的。这样，纳普就回到社会性的本能上来了，这个本能是早已被培根了解为

① 约德尔的《伦理学史》，第2卷。——著者

② 克那普的《法律哲学体系》，107—108页，据约道尔所引。——著者

比满足个人欲望的本能更强大,活动得更为长久的本能。

对于希望对费尔巴赫的伦理学获得更细致的了解的人,我劝他们去读费尔巴赫的浅显易读的著作,这些书立足于对生活的观察,而不是抽象的假设之上,而且充满了极有价值的思想。约德尔的出色的阐述也是值得推荐的。作为结论我只想提一提费尔巴赫对于倾向(利己的与社会的)与义务间所作的区分,以及这一区分在伦理学中的意义。天然的趋向与义务感常常互相矛盾,但这事实并不意味着它们之间必然是对抗的,而且始终如此。相反,一切道德教育力求消除这一矛盾。甚至当一个人为了他所认为的义务而冒生命危险时,他觉得虽然这一行为将导致自我毁灭——但无所作为则毫无疑问将是道德的灭绝。不过在这里,我们已经离开了单纯的正义之领域,而进入道德的三部曲之第三部的领域了,这一点我将来还会谈到。我现在只提费尔巴赫的非常接近于正义的概念的一个定义:"道德的意志乃是一种因为不愿受恶,所以不愿对人作恶的意志。"

费尔巴赫的哲学的根本问题在于建立起哲学对宗教的正当态度。他的反宗教的态度是人所熟知的。不过,当他努力把人类从宗教的支配中解放出来时,费尔巴赫和孔德一样,并没有忽视产生宗教的原因及其在人类历史上的影响(那些采取一种科学态度,同体现在教会及其与国家的世俗联盟中的宗教及迷信进行斗争的人无论如何也不应该忘记这一影响)。费尔巴赫教导说:宗教所依据的启示不是来自一位神祇,而是对有益于全体人类的东西的一种模糊感觉的表现。宗教的理

想与其指令表达人类的理想，个人在其与同胞的关系中有这些理想的指导是可取的。这一思想是完全真确的；否则任何宗教都不可能有它支配人的那种权力。然而，我们也不可忘记巫师、魔术师、沙门和僧侣们至今总是把威吓性的迷信的概念这样整整一个上层建筑加之于基本的宗教的与伦理的指令之上。其中还应该包括屈从于阶级与门第的不平等的义务，全部社会结构就建立在这阶级与门第之上，而教会的代表负起了维护这阶级与门第的任务。每个国家都构成一个富人压迫穷人的同盟，一个那些统治阶级（即军队、律师、统治者、僧侣等）压迫被统治者的同盟。一切宗教的僧侣们，作为这个同盟的积极分子，从来不忘记把那最能为国家同盟，即那些特权阶级的利益服务的建议与命令纳入“氏族理想”之中。

第十三章　社会主义与进化论的伦理学

正义这一概念的进化——社会主义的伦理学——圣西门、傅立叶与欧文——蒲鲁东——进化论的伦理学——达尔文与赫胥黎

从以上各章关于道德的起源的各种说法的简略介绍，可以知道几乎所有论述过这一问题的人都得出同一个结论：即我们具有一种使我们把自己认同于他人的固有的感情。不同的思想家给这一感情起了不同的名称，提出不同的关于它的起源的说法。有的只谈到固有的道德感情而不作任何进一步的说明；有的力求对这一感情的本质看得透一些，则称之为同情，即个人与他人，他的同等的人之互相哀怜(co-miseration)；有的就像康德那样并不区分我们的感情的提示与我们的理性的号令(这二者往往，也许始终共同支配我们的行动)；他们则喜欢谈良心或心与理性的命令，或义务感，或单说我们大家都有的义务的意识，所有这些人不去讨论这感情从何而来又如何在人心中发展，像现在人类学家或进化论者所做的那样。与这些对道德起源的解说并存的，则另有一些思想家以为本

能与感情不足以充分说明人类的道德倾向，于是在理性中寻求解决的办法。这一态度在十八世纪后半期法国哲学家中间，即在百科全书派学者，尤其是爱尔维修身上最为明显。但是虽然他们力求把人的道德倾向全然解释为冰冷的理性与利己主义的结果，他们同时又承认另一种积极力量，即实践的理想主义的力量。这一力量常常使人们单纯出于同情，出于哀怜，出于设身处地为受害者设想，出于将自己认同于他人而行事。

法国思想家忠实地信守他们的基本观点，他们用理性来说明这些行为，理性在那些求得同胞的福利的行为中求得“个人的私欲”与“个人的最高需求”的满足。

我们知道边沁的弟子小穆勒循着他的老师的思路把这个见解作了充分的发挥。

在各时代中都有另外两派道德哲学家和这些思想家并行，他们想把道德放在一个全然不同的基础上。

他们中有的人主张道德的本能、感情、倾向——我们愿意称它做什么都可以——乃是造物主所植根于人心中的，因此他们就把伦理学和宗教连在一起。这一派人在直到最近为止的道德思想上或多或少都有直接的影响。另一派的道德哲学家在古希腊可以诡辩学派为代表，在十七世纪中可以曼德维尔为代表，在十九世纪中可以尼采为代表，他们对于道德取完全否定的、嘲笑的态度，把它说成是宗教环境与迷信的一种残余。他们的主要论据，一方面是道德的宗教性质，另一方面是道德概念之多样性与可变性。

我们以后会有机会来讨论这两派对道德的阐释者。现在，我只想指出：在一切从固有的本能或同情这种感情等等中去寻求道德的起源的道德学者中，我们已经有了某种形式的指示，它告诉我们：一切道德之基础之一在于头脑中正义这一概念。

我们已经看到许多著作家和思想家(其中有休谟、爱尔维修、卢梭等人)已非常接近作为道德的组成和必要部分的正义这个概念，然而对于正义在伦理学中的意义，他们却不曾发表过鲜明的确定的意见。

后来法国大革命(这次革命的大部分领导人都受卢梭的影响)终于把政治平等这一观念，即国家的全体公民权利平等这一观念引进法制与生活之中。1793—1794 年，部分革命党人更进一步，要求“实在的平等”，即经济平等。在大革命时期这些新思想在“人民公社”和“极端派俱乐部”中被“激怒者”、[1]“无政府主义者”[2] 等等加以发展。大家知道，这些思想的倡导者在吉隆特党人重掌权力，“热月反动”[3] 开始的时期被打败了。后者不久又被军事独裁所代替。然而对一个革

---

① 激怒者(Enragés)：雅各宾党中的极端派，他们不仅拥护共和国，并且还反对资本主义。

② 当时并没有现代的“无政府主义者”。这是指左派的革命党。吉隆特党人布里索把当时站在民众立场上说话与行动的革命者都称作“无政府主义者”。

③ 热月(Thermidor)：法国共和历的第十二个月，即公历 7 月 19 至 8 月 17 日之间，1794 年 7 月 27 日是罗伯斯庇尔政权被推翻的日子。这就是“热月政变”的时期。吉隆特党是当时的温和派的共和主义者，这党的大部分领导者在 1793 年被罗伯斯庇尔领导的革命政府处以死刑。

命纲领——即废除一切封建制与农奴制的残余——的要求，权利平等的要求，却被法国共和军队散布到全欧洲，直到俄国的国境。虽然1815年以俄、德两国为首的战胜的同盟军促成了波旁王朝的复辟，但是“政治平等”以及废除封建的不平等的一切残余，却成了全欧洲所渴求的政治年制度的口号，而且一直继续至今。

因此在十八世纪末与十九世纪初，许多思想家开始看出正义为人类道德的起源；如果说这一观点不曾变为普遍被接受的真理，那是因为一是心理的原因，另一个是历史的原因。事实上，与正义这一概念及对正义的追求在人心中同时并存的，还有对个人霸权、对统治他人的权力的追求。在人类的全部历史中，从最原始的时代起，便有这两个因素之间的冲突：一方面追求正义，即公平，另一方面是个人支配他人，甚或支配许多人的追求。这两个倾向的斗争在最原始的社会中就已表现出来了。那些阅历丰富、多有智慧的“长老们”或是见识过由于部族生活方式的变化，整个部族经受了何等的困苦，或者本人也过过缺衣少食的日子，所以他们害怕一切的革新，不惜用他们的威权的力量来抵制所有的变革。为了保护已经确立的习俗，他们创立了最初的社会统治体制。他们逐渐让巫师、沙门、魔术师们加入到他们的队伍；他们携手组织了秘密社团，为的是使部族中其他成员服从他们，并维持部族生活的传统及确立的体制。最初，这些秘密社团无疑是支持权利平等的，防止部族内任何个人成为豪富，或在本部族内获得支配的权力。可是这些秘密社团却成了最初反对接受公平作为社

会生活的基本原则的人。

然而我们在原始蒙昧人的社会中间，以及在一般过着部族方式的生活的人中间发现的东西，却继续存在于人类的全部历史，以至于如今。那些最先研究自然及其奥秘的人，如东方的圣人，埃及、希腊、罗马的僧侣，其次东方的国王和暴君、罗马的皇帝和元老、西欧教会的公侯、军队统领、法官等等——这一切人千方百计地阻止那些不断地力求社会中体现出来的公平的观念，使之不得在生活中实现，使之不致危及他们的不平等的权利，统治的权利。

社会中这一最有经验，最为发达，而且往往又是最为纯一的，并得到迷信与宗教的支持的部分的影响在多大程度上阻滞了人们承认公平作为社会生活的基本原则，这是显而易见的。而要废除在历史上以奴隶制度、农奴制度、阶级区别、等级制度等等形态发展起来的社会不平等有多么困难，也是明显的，尤其是因为这一不平等是被宗教，而且，唉！也被科学所认可了的，所以要废除它，就更其困难了。

十八世纪的哲学与最后引发法国大革命的群众运动乃是在打破多年的桎梏，把新社会制度建立在公平原理的基础之上的一次有力尝试。然而大革命期内在法国发生的可怕的社会斗争，残酷的流血，以及二十年的欧洲战争大大地阻滞了把公平的思想应用到生活中的事业。只有在大革命后六十年，即在 1848 年，欧洲才又发生了一次在公平的旗帜下新的群众运动，可是几个月后这一运动又被溺死在血泊之中。在这些革命尝试以后，一直到十九世纪五十年代的后半期才在自然

科学中发生了一次大革命，这次革命的结果，便产生了一种新的概括的学说，——发展论，进化论。

十九世纪三十年代中间，实证论哲学家孔德及社会主义的创立人——圣西门与傅立叶(尤其是他的追随者)在法国，欧文在英国已经力图把布丰和拉马克以及一部分百科全书派学者所传播的动植物生活的渐次发展的学说应用于人类社会生活。十九世纪后半期对人类社会制度的发展的研究使人有可能充分认识到这一所有社会生活的根本原理，即公平在人类发展中的重要性。

我们已经看到休谟、亚丹·斯密、爱尔维修(尤其是在他的第二部著作《人，他的个人能力及其教育》[①])是何等接近于承认正义这个概念，从而承认公平这个概念，把它视为人类道德的基础。而三人中以亚丹·斯密与爱尔维修两人尤为接近。

法国大革命的《人权宣言》(1791 年)宣布了平等，它更加强调了道德的这一根本原则。

我们必须注意，这里在关于正义这个概念上，已经向前走了极端重要的一步。在十八世纪末及十九世纪初，许多思想家与哲学家开始了解所谓正义与平等并不仅是政治的、公民的平等，而首先是经济的平等。我们已经提到过莫雷利在他的小说《浮岛的难船》，尤其是在他的《自然法典》中公开而确定地要求个人所有财产的完全平等。马伯黎在他的《法制论》

---

① 《人，他的个人能力及其教育》：在爱尔维修逝世后出版，时为 1793 年；他的第一部著作是《精神论》，出版于 1758 年。——英译者

(1776年)中很巧妙地证明了没有经济的平等,单有政治的平等是不完全的,而且如果私有财产还保留着的话,那么平等便是空话。[①]甚至温和如孔多塞在他的《人类精神进步大事年表》(1794年)中,也宣称一切财富都是篡夺。最后,那个死在断头台上的吉隆特党人,即温和的民主主义者,热情洋溢的布里索在他的一系列小册子中也声称私有财产是违背自然的一桩罪恶。[②]

所有这些对于经济平等的希望与追求在大革命末期在巴贝夫的共产主义学说中体现出来了。

大革命以后,十九世纪初,经济的正义与经济平等的思想又出现在被称为社会主义的学说中。这学说的始祖在法国是圣西门与傅立叶,在英国是欧文。就在这几位社会主义的最初创立者中,我们已发现他们所提出的为建立社会中的社会的与经济的正义所使用的方法上有两种不相同的观点。圣西门教导说,一个公正的社会制度只能在统治政权的帮助下才能组织起来,傅立叶以及在某种程度上还有欧文则主张社会主义无需国家的干涉即可达到。圣西门的社会主义观乃是极权主义的,而傅立叶的社会主义观则是自由主义的。

到了十九世纪中叶,社会主义的思想开始被许多思想家所发展了,其中值得注意的在法国有孔西德朗、比埃尔·勒鲁、

---

① 马伯黎的《法制论》共2卷,1776年,阿姆斯特丹出版。——英译者

② 有关十八世纪社会主义倾向的广泛的、珍贵的资料,可参阅A.利希滕贝格的《十八世纪的社会主义》一书,1893年,巴黎版。——著者

路易·勃朗、埃蒂昂·卡贝、韦达、柏格尔以及其后的蒲鲁东;德国有马克思、恩格斯、罗德贝尔图斯、舍夫勒;俄国有巴枯宁、车尔尼雪夫斯基、拉甫罗夫等。① 所有这些思想家和他们的追随者或致力于用明白易懂的方式来传播社会主义的思想,或致力于把社会主义思想放在一个科学的基础上。

社会主义的最初的理论家的思想在开始采取一个更为确定的形式时便形成两个主要的社会主义运动:极权主义的共产主义与无政府主义的(非极权主义)共产主义;其间也有几个中间的形式,如国家资本主义(一切生产手段归国家所有)、集产主义、合作主义、都市社会主义(由各都市建立的半社会主义体制)及许多其他的。

同时,社会主义创立者的这些思想(尤其是欧文的思想)有助于在劳动群众自身中发起一个巨大的劳工运动,其形式是经济的而且是深刻的伦理运动。这一运动的目的在于把所有的工人依产业而结成工会,好同资本主义直接进行斗争。在1864—1879年间这个运动产生了第一国际,即国际工人协会,它致力于建立那些工人联合起来的产业之间的国际合作。

这个思想上的革命运动确立了三条根本原则:

---

① 这些名字大部分都是人所熟悉的。弗朗索瓦·韦达是1848年的社会主义者;康斯坦丁·柏格尔(1801—1887),是《社会经济》一书的作者;舍夫勒在1875—1878年著了他的《社会体的构造与生活》共4卷;车尔尼雪夫斯基是小说《怎么办》与几本未译成英文的出色的经济学著作的作者;彼得·拉甫罗夫(1823—1900)的名著《历史书简》有通行的法译本和德译本。——英译者

比埃尔·勒鲁(1797—1871):法国圣西门派的著作家。至于其余的人,可参看《面包与自由》的脚注。

(一)废除工资制度,因它无非是古代奴隶制度及农奴制的现代形式。(二)废除凡是生产及产品交换的社会组织所必需的东西的私有制。(三)将个人与社会从用来支持与保存经济的奴隶制的政治奴役形式(即国家)中解放出来。

要确立一种适应当代的道德要求的社会正义,实现上述三个目标是必要的。最近三十年来对这一必要性的意识已经深入到不仅是工人的,而且是各阶级中的进步人士的头脑中了。

蒲鲁东(1809—1865)　在社会主义者中间,蒲鲁东比谁都要更接近于作为道德的基础的正义观。在伦理学发展史上,蒲鲁东的重要性和达尔文的重要性一样被人忽略了。然而伦理学史家约德尔却毫不踌躇地把这位农民出身的排字工人(他的学问是历尽艰难困苦靠自修得来的,他又是一位思想家,而且是一位有独创性的思想家)并列于对道德学说加以发扬光大的深奥博学的哲学家之林。

自然,蒲鲁东将正义作为道德的根本原则提出时,他一方面受休谟、亚丹·斯密、孟德斯鸠,伏尔泰与百科全书派学者的影响,以及法国大革命的影响,另一方面受德国哲学的影响,以及受孔德与四十年代整个社会主义运动的影响。几年以后,这个运动形成了国际工人协会。协会提出共济会的公式作为它的箴言之一,那便是:“无没有义务的权利;亦无没有权利的义务”。

然而蒲鲁东的功绩在于鲜明地指出了随法国大革命的遗

产而来的根本原则——公平这一概念，从而是正义这一概念，而且表明这一概念一直是包含在社会生活的基础之中，从而是在一切伦理学的基础之中，尽管有些哲学家对它不屑一顾，好像它并不存在，或者干脆是不愿意赋予它高于一切的重要性。

在他的早期著作《财产是什么》中，蒲鲁东已经把正义认同于平等(更准确地说——公平)，他援引了古代对正义下的定义道："Justum aequale est, injustum inaequale"(公平的便是正义的，不公平的便是不正义的。)后来在他的著作《经济学的矛盾》与《进步的哲学》中，他又再三论及这个问题；然而对正义这个概念作了充分的发挥是在他的三卷本《革命中与教会中的正义》，这部书是在1858年出版的。[①]

诚然，这部著作并没有包含蒲鲁东的伦理观的一个严密系统性的阐述，[②] 可是这样的见解在本书各处都已表述得够清楚的。要想断定在这些段落中哪些是蒲鲁东自己的思想，哪些是他采用前人的思想，是很困难同时也是无用的。因此我只概述其主要论点。

蒲鲁东把道德学说看作一般的法律科学的一部分；研究

① 《什么是财产》，1840年，巴黎版，英译本，在波士顿出版。《经济学的矛盾》，原名《矛盾的体系或贫困的哲学》，共2卷，1846年，巴黎版，也有特荀的英译本，1888年，波士顿版，《进步的哲学》，1853年，布鲁塞尔版。《生命中与教会中的正义》，一名《实践哲学之新原理》，共3卷，1858年，巴黎版。

② 在赫尔岑的《回忆录》中叙述过一个故事：一个英国人去访问蒲鲁东，告诉他："我非常喜欢你的体系。""然而我并没有什么体系，"这便是蒲鲁东的回答。赫尔岑：《往事与随想》英译本，1924年，伦敦版，第3卷，213页。

它的人面临的问题在于断定这个学说的基础：它的本质，它的起源及其制裁，即给予法律与道德以强制性的东西，有教育价值的东西。再者，蒲鲁东和孔德以及百科全书派学者一样，断然拒绝把他的法律哲学与道德哲学建立在宗教的或形而上学的基础上。他说，必须研究各个社会的生活，并从中知道什么在社会上起着指导原则的作用。①

在此以前，一切的伦理学体系都是或多或少在宗教的影响之下建立起来的，没有一个学说敢于把人与人的公平和经济权利的平等作为伦理学的基础提出来。蒲鲁东企图在时时提防着社会主义与无神论的拿破仑的书报检查制度时代尽可能地这样做。他想创造出一种他所说的以知识为基础的民众哲学。他认为他的著作《革命中与教会中的正义》乃是在这方面的一个尝试。这一哲学的目标和一切知识的目标相同，就是先见，好使社会生活的道路在它尚未被实际铺设好之前可以预先被指点出来。

蒲鲁东认为个人尊严感是正义的真正本质与一切道德的根本原则。如果这种尊严感在某一个人身上得到发展，那么它在同所有人（不管他们是朋友或仇敌）的关系上，就成为人的尊严感。权利乃是人人所固有的，可以要求所有其他的人要尊重体现在他们自身的人的尊严；义务乃是要求每一个人应该承认别人身上的这种尊严。我们不能爱每一个人；然而我们必须尊重每一个人的个人尊严。我们不能要求别人爱我

① 《财产是什么》，181 页以下，又见 220—221 页。——著者

们，可是我们毫无疑问有权利要别人尊重我们的人格。要把一个新社会建设在相互的爱上是不可能的事，可是在相互尊重上建设新社会则是可能的，而且是应该的。

"首先要在属于我们自己的一切中，其次在我们的同胞的人格中感到而且确认人的尊严而不陷于利己主义，也不顾忌到神道或社会——这就是权利。在任何情况之下随时准备奋起保卫这一尊严——这就是正义。"①

由此看来，蒲鲁东似乎应该很肯定地宣称：一个自由社会只能建立在公平的基础之上。但他并不曾这样宣称过，这也许是由于拿破仑三世的书报检查制度的缘故；读他的《正义》一书时，这个结论（公平）几乎是不可避免的，而在两三处，这结论岂止是意有所指而已。

对于正义感的起源这一问题，蒲鲁东的回答和孔德与现代科学的回答一样，就是说，它是各个人类社会发展的产物。

为了说明道德因素的起源，蒲鲁东力求给道德，即给正义找到一个在人的精神结构中的有机的根基。②他说正义不是从天而降，也不是算计自己的利益的产物，因为没有社会秩序能在这样一个基础上建立。再者，这个能力和人心中自然的善良，同情的感情，或实证论者力求把伦理学建立于其上的社会性本能不相同。人具有一种特殊的感情，一种比社会性的

① 《革命中与教会中的正义》，第1部，第216页。——著者

② 在这一点上，约德尔也像蒲鲁东一样，犯了同样的错误，他把道德认同于一般的正义，然而在我看来，正义不过构成道德的因素之一而已。——著者

感情高一层的感情——这就是正义感，人人对于相互尊重人格的平等权利的意识。①

约德尔说："这样一来，蒲鲁东在对超验论发出了最强烈的抗议之后，到底又转到直观伦理学的旧遗产——良心上去了。"(《伦理学史》，第2卷，267页)不过，这句话并不十分正确。蒲鲁东只是想说正义这个概念不可能是一个单纯的天生倾向，因为如果它是的话，那么在它和别的一些不断推动人去对他人行不义之事的倾向作斗争时，它为什么会占优势，这原因就很难说明了。牺牲我们自己的利益去保护他人的利益这一倾向，决不能只是一种天生的感情；虽然人们一直有这种感情的萌芽，这萌芽是必须加以培育的。而这种感情只能通过经验才能在社会中发育，事实正是如此。

在考察了人类社会的历史所提供的，人原来有的正义的概念与统治政权(甚至于教会)所支持的社会的不义两者之间的矛盾之后，蒲鲁东得出结论：虽然正义的概念是人生来就有的，然而正义这一观念被当作一个根本概念而写入法国大革命的立法中，即《人权宣言》中，却经历了数千年之久。

蒲鲁东和孔德一样，深知人类的发展中所形成的进步，而且相信以后还会有更多的进步。自然，他心目中不仅有文化的发展(即生活的物质状况的发展)，而主要的是文明、教化的发展，即社会的心智和精神机构的发展，人与人之间的机制与

① 《伦理学史》，第2卷，266页；并参看蒲鲁东的《革命中与教会中的正义》第2部。——著者

相互关系的改善。[①]在这种进步中，他赋予理想化，即在某些时期，对日常操心的琐事占了上风的理想以极大重要性(在那些时期，被理解为正义的最高表现的法，同在法制权力下得到发展的现实生活两者之间的差异，达到对比鲜明不能忍受的地步)。

在本书的第二卷中，我们还有机会来详谈道德概念时正义的意义。至于现在，我只想说：在为正确理解一切道德中正义这个基本概念铺平道路时，没有人能够及得上蒲鲁东的。[②]

人类的最高的道德目标就是实现正义。蒲鲁东说，人类全部历史就是企图在现世实现正义的人类努力史。所有的大革命都不过是用武力来实现正义的尝试而已；而且因为在革命时期，手段，即暴力暂时战胜了旧形态的压迫，所以实际的结果总是一种暴政代替另一种暴政。尽管如此，一切革命运动的有推动力的动机总是正义，而且一切革命，不管它后来堕落成什么，它总是引进某种程度的正义到社会生活中来。所有这些正义的部分实现，最后将导致正义在地球上的完全胜利。

那么为什么尽管发生了所有那些革命，却从没有一个国

---

① 近来在俄国，这两种概念(显系指文化和文明——译者)开始被混同了。——著者

② 除了《革命中与教会中的正义》外，在他的《经济学的矛盾》中，在《十九世纪对革命的一般观念》与《财产是什么》两书中，也有不少关于伦理学与正义的极有价值的思想。(自然，《经济学之矛盾》即《贫困的哲学》一书并不因马克思的恶意的小册子《哲学的贫困》之故而损其伟大的功绩。)他在四十年代初期，开始在著作界出现时，他的心中就有一个伦理学体系了。〔蒲鲁东：《十九世纪对革命的一般观念》，1851 年，巴黎版。又马克思的小册子《对蒲鲁东先生的贫困的哲学的回答》，1847 年，巴黎与布鲁塞尔版，原文为法文。〕——著者

家曾达到完全实现正义呢？这主要因为正义这一观念至今尚未深入大多数人的心。正义这个观念起于单独的个别人的头脑，它必须成为一个鼓舞革命的社会观念。它的出发点乃是个人尊严感。当我们和他人交往时，我们便发现这一感情的普遍化，成为人类尊严的感情。一个理性的生物在另一个生物（不管是朋友还是仇敌）身上，犹如在自己身上一样认识到这一感情。在这一点上，正义不同于爱，不同于别的同情的感觉；这就是正义所以是利己主义的对立物之原因，这也是正义对于我们的影响所以胜过别的感情的原因。为了这同一个原因，对于一个原始人（他的个人尊严感表现得比较粗俗，而且他的利己的倾向常常胜过社会的倾向），正义以一种超自然的命令的形式表现出来，它是依赖于宗教的。然而在宗教的影响下，正义感（蒲鲁东只说"正义"，并未说明他究竟把它当作一个概念，或是一种感情）一点点地退化了。与它的本质相反，这感情变成了贵族的，而且在基督教及有些更早的宗教中，它竟然到了使人类丢脸的地步。在尊敬上帝的口实下，对人的尊敬遭到排斥，这一尊敬一旦受了破坏，则正义随之消亡，社会随之退化。

于是一次大革命发生了，它给人类打开了一个新纪元，它使得从前理解得很含混的正义以它的根本观念出现，显得十分纯粹完整。"正义是绝对的，不变的；它不知道什么或多或少，它是一切人的行为的神圣不可侵犯的尺度。"①

① 《革命中与教会中之正义》，1858 年版，第 2 部，194—195 页。——著者

蒲鲁东还说，值得注意的是，自1789年巴斯底狱陷落以来，在法国没有一个政府敢于公然否认正义，明白无误地自认为反革命的。然而，一切政府都违背了正义，甚至于那个恐怖时代的政府，甚至于罗伯斯庇尔——尤其是罗伯斯庇尔，也违背了正义。①

然而蒲鲁东指出：我们应该防止为社会的利益而践踏个人的利益。真正的正义在于社会的利益与个人的利益之和谐的结合。作这样阐释的正义丝毫不含有神秘的或玄妙的东西。它也不是想获得个人利益的欲望，因为每一个人把对同胞尊重与对自己尊重的要求同样看作他的义务。正义要求甚至对任何敌人也要尊重他的个人尊严(于是就有了国际军事法典)。

既然人是一个能够进步的生物，正义为一切人都同样打开了进步之路。蒲鲁东说，因此正义表现在最早的宗教中，在摩西的律法中。例如，律法要我们用全心、全灵、全力来爱上帝，而且爱我们的邻人如爱自己(在《多比传》② 中，教我们不要把我们所不愿别人对我们做的事加之于别人)。类似的思想又被毕达哥拉斯学派、伊壁鸠鲁、亚里士多德表述过了，而

① 《革命中与教会中之正义》，第2部，196页。——著者

② 见《多比传》第4章，第15节。——英译者

1535年万尔斯·科弗达尔的《圣经》英译全本出版。他将《旧约》中不合教义的14篇抽出，放在书末，称之为"Apocripha"(不经之书)。这14篇的大部分在十六世纪中叶被罗马教中人于特伦得大会中认为正经。后来威斯敏斯特大会于1643年又宣言否认其为正经。此后这14篇便被删去。《多比传》即此14篇之一。参看《圣经百科全书》(4大册)，第3卷，申集172—174页。

这同一要求又被非宗教的哲学家如伽桑狄、霍布斯、边沁、爱尔维修等人提了出来。①

总之，我们在各处都发现公平被认作道德的基础，或者如蒲鲁东所说，在相互个人关系上——“无平等则无正义”。

不幸，统治权力的一切崇拜者，甚至于国家社会主义者，都没有注意到一切道德的这一根本原则，而继续去支持国家所固有的不平等不公平的必要性。尽管如此，公平在原则上究竟也成了法国大革命的一切宣言的基础（恰如它以前被北美共和国的《权利宣言》所接受）。1789 年的《人权宣言》已经声称，“人自有生以来就是自由的，而且在权利上是平等的。”1793 年 7 月 24 日的宣言又重复这同一原则。

法国大革命宣布了个人的平等、政治的与市民的权利的平等，以及在法律与法庭面前的平等。更有甚者，它不承认私人的权利，却承认相互服务的同等价值，从而创造了一个新的社会经济。②

蒲鲁东始终坚持：正义的本质乃是对于我们的同胞的尊

① 我要附加一句：在一切蒙昧人的关于行为的规则中，我们也可以发现这同一思想（参看我的《互助论》）。——著者

② 蒲鲁东附加说，共产主义者的公式——“各尽所能，各取所需”，只能适用于一家族之内。而圣西门的公式，“量其能力而计其所值，量其工作而计其能力”，完全否认了实际的平等与权利的平等。在傅立叶派的社团中，承认相互性这一原则，但傅立叶却否认正义适用于个人。另一方面，从远古时代以来人类便实行的原则更简单，而最重要的是它更有价值；只有不损害个人尊严的勤劳的产物才具有价值，而经济组织把自己本身归纳成一个简单的公式——交易。——著者

重。他说,我们知道正义的性质,其定义可以用下面的公式来表达:

“尊重汝之邻人如尊重汝自身,纵令汝不能爱彼,亦应如此行事。不可允许彼或汝自身受不尊重之待遇。”“无平等则无正义。”(第1部,204—206页)①

不幸,这原则在法制中,在法庭上都至今未曾做到,至于在教会里更不用说了。

经济学指点了一条出路——为了增加生产而进行分工,这增加自然是必需的;然而至少根据一些经济学家(例如罗西②)的证词,我们已知道这种分工会导致工人间的冷漠,而且制造出一个奴隶阶级。我们由此明白,这种情况的唯一可能出路在服务的相互性,而不是一种服务从属于另一种服务,(第1部,269页)——因此,这条出路在于权利与财产的平等。这正是1793年2月15日与7月24日国民议会的宣言明白宣告的:法律面前人人自由平等;此后又在1795、1799、1814、1830与1848年重复宣告过。(第1部,270页)在蒲鲁东看来,正义不仅是一种抑制性的社会力量。他以为正义还是一个创造力量,犹如理性与劳动。③于是他像培根那样说明

① 蒲鲁东在1858年写了这些话。此后许多经济学家都主张这同一原则。——著者

② 罗西(1787—1848):意大利经济学家。

③ 人是一个“理性的,乐于劳动的生物,最勤奋、最有社会性的生物。他的主要追求不是在于爱,而在于一条比爱更高的法则。由此就有为科学而英勇的自我牺牲,这牺牲是无名的,大众所不知道的;由此就有辛苦勤劳的殉道者。他

思想由行为产生以后，而且为了这一理由用了许多出色的篇章专门来说明体力劳动的必要性以及在学校中作为扩大我们的科学教育的一个手段——产业研究的必要性以后，蒲鲁东又进而研究正义的各种应用：在个人方面，在财富的分配中，在国家中，在教育中，以及在精神活动中。

蒲鲁东不能不承认在人类社会中，正义的发展需要时间：需要理想与所有人的休戚相关的感情两者的高度发展，而这只能经过长时间的个人与社会的进化才可达到。我在本书第二卷中还要谈这个题目。在这里我只再说一句：蒲鲁东的书中这一部分以及他的结论（在其中他断定认可正义这一概念在于什么）都含有许许多多激发人的思想的想法。这一激发思想的性质乃是所有蒲鲁东的著作的特性，这已被赫尔岑及许多其他人指出来了。[①]

然而在所有他说的关于正义的精彩的话中，蒲鲁东并没有足够清楚地指出法文的"Justice"（正义）一词所含有的两种意义的区别。一种意义是平等，即数学意义上的一个方程

们这些人是小说与戏剧所绝口不提的，从而就有'为祖国而死'的说法。""你们这些在 1789 年和 1830 年知道如何奋起和如何去死的人，让我在你们面前低头致意。你们为自由而献身，你们虽死犹生，比失了自由的我们活得更实在。""创立一个观念，著一本书，写成一首诗，造出一部机器，总之，像那些专业中的人说的，创造出自己的杰作；为国家为人类服务，救活一条人命，做一件好事，纠正一项不义行为——这一切都会在社会生活中再产生一个自我。其情况类似于有机体生活中的再生。"人的生命要达到它的最完满的地步，必先满足下列这些条件：爱——儿童、家庭；劳动——工业再生产、社会性，即参与人类的生活与进步。——著者

① 见赫尔岑的《回忆录》第 3 卷，第 42 章。1924 年，伦敦新版。

式——另一种意义是行使正义，即裁判行为，法庭的决定，甚至有把法律掌握在自己手中的意思。自然，伦理学所提到的正义，是只作第一义解，而蒲鲁东有时却把正义解作第二义来使用，其结果不免导致某种意义的不确定。大概就为了这个理由，蒲鲁东便不去探求这个概念在人类中间的起源，——我们以后可以看到这问题倒是利特勒作过较长的论述。

不管怎样，从蒲鲁东的著作《革命中与教会中的正义》问世以后，要想建设一个伦理学体系，而不承认公平，即所有公民在权利上的平等为其基础，已是不可能的了。显然是由于这个原因，人们就企图用不约而同的沉默来抵制；只有约德尔一个人敢于冒大不韪，把这个法国革命家放在他的伦理学史中一个突出的地位。诚然，蒲鲁东的这三卷论述正义的著作中有许多与本问题无关的材料，有大量与教会论战的文学（然而《革命中与教会中的正义》这书题可证明这是有道理的，尤其是因为所讨论的问题不是在教会中之正义，而是在基督教中，在一般宗教的道德学说中的正义）。本书中还有两篇关于妇女的论文，大多数的现代著作家自然不会同意这两文的见解。最后，这里面有许多题外的话，这些话虽然有它们的用处，但它们模糊了主要问题。不过不管这一切，蒲鲁东的这一著作确在其研究中给予了正义以适当的地位（在此以前，正义已经被许多研究道德问题的思想家点到了）。最后在此书中蒲鲁东指出，正义乃是对公平的承认，和人们对平等的追求的承认，而这是我们的一切道德概念的基础。

伦理学已经有很长时间向着这一承认前进。但它一直被

人同宗教(近来则和基督教)绑在一起，以致蒲鲁东的前辈中没有一个人曾经把这一承认充分表达出来。

最后，我必须指出：蒲鲁东在《革命中与教会中的正义》一书中已经暗示了道德的三重性质。在书的第一卷中，他曾指明(虽然是非常粗略地只有寥寥数行)道德的首要泉源——社会性，这甚至在动物中也能观察得到。后来在著作的结尾，他又论到一切科学的以及宗教的道德的第三个组成因素：即理想。然而他不曾指出正义(就是说："给人所应得的"，这样正义被归结为一个数学方程式)，同另一行为即并不去衡量对方所付出或收入，而给予另一个人或所有人"超过其应得的"的行为(我以为这也是道德的一个必要的组成部分)这两种行为之间的分界线在什么地方。不过他已经觉得有加上理想，即对于理想主义行为的追求，来完成正义的必要，据他说，靠了这理想，我们的正义这个概念本身才得以继续扩大而变得更为精粹。而且事实上，在人类经历了美国革命以及两次法国革命以来的一切，我们的正义这一概念显然和在十八世纪末的那些概念不同了，那时候，连自由派的道德学者对农奴制与奴役也不曾发出过任何抗议哩！

达尔文(1809—1882)　我们现在要来考察那些采取进化论的观点，而且接受达尔文的关于一切有机体生活及人类社会生活的发展理论的思想家论述伦理学的著作。这里应该包括许多现代思想家的一系列的著作，因为有证据说明：几乎所有在十九世纪后半期著书论述伦理学的人都受过进化论的渐

次发展的进化学说的影响，这一学说自从被达尔文在其应用于有机体方面作了充分的发挥之后，很快征服了人心。

甚至在那些并不曾专门论及人类中道德观念的发展的著作家中间，我们也可以找到关于"这一观念与别的概念（即思想的、科学的、宗教的、政治的以及一般社会生活的一切形态的概念）平行地渐次生长"的表达来。这样，达尔文的学说在现代实在论的伦理学的进步上，至少是在其某些部分上，产生了巨大的、决定性的影响。不过我现在只限于论述进化论的伦理学的三位主要代表：斯宾塞、赫胥黎（达尔文的直接助手，达尔文挑选他来使达尔文学说通俗化）与居友。固然，本着进化论的精神写成的极有价值的伦理学著作有不少——如韦斯特马克的巨著《道德观念的起源与发展》；巴斯蒂安的《历史上的人》，吉茨基的著作等，更不用说像基德与萨瑟兰的那些非独创性的著作，或社会主义者、社会民主党与无政府主义者所写来作宣传用的通俗著作了。①

我在本书第三章中已经讨论过达尔文的伦理学了。简略说来，可以概括如下：我们知道人有一个道德观念。于是便自然而然地发生这个观念的起源问题。一旦我们承认人的渐次发展的一般学说，那么要说我们每一个人能够个别获得这一道德观念，是极不可能的。事实上，这个观念的起源应该到一

① 韦斯特马克的《道德观念的起源与发展》，共2卷，1906—1908年，伦敦一纽约版；A.C.萨瑟兰的《道德本能的起源与成长》，共2卷，1895年，伦敦版。——英译者

切合群的动物与人身上的本能或固有的社会性的感情的发展中去寻找。仗着这感情的力量，一个动物就有资格生活在它的伙伴的社会中，和它们情感相通，为它们服务；不过这情感相通并没有怜惜或爱的意义，它的意义是狭隘的，就是结伴的感情，同感的感情，受他人的情绪的感应这种能力。

随着社会生活越来越复杂，这种社会同情的感情便逐渐发展，在它的表现中成为越来越更有变化，更合理，更自由。在人心中，社会同情的感情成为道德的泉源。然而道德概念怎样从其中生发出来呢？达尔文回答这个问题如下：人有记忆与推断的能力。当人不听从社会同情这一感情的声音，而去走一条别的和这相反的感情如憎恨别人之类的道路，那么他在感到短时间的愉快与满足之后，就会经历一种内心不满的感情和沉重的悔恨情绪。有时甚至在社会同情这种感情和相反倾向在人的内心斗争激烈时，理性会强制性地指出，他必须服从社会同情的感情，而且描画出他的这种行为的后果；在这种情况下，反省与教人服从社会同情而不是相反感情的意识就成为义务感，即走正道的意识。凡社会性的本能，包括亲子间慈孝的本能极为发达的动物，只要它的心智能力发达到和人的心智能力相仿的程度，必然会获得道德观念或良心。①

以后，在下一个发展阶段中，当人们的社会生活达到一个高水平的时候，道德感情在引导人去为共同福利行事的舆论

① 见达尔文的《人类的由来》，第4章，148—150页，1859年，伦敦版。

中找到了强有力的支持。舆论决不是如曼德维尔及其现代追随者所轻率地声称的，是一种正统教养的精巧发明，它是社会中相互同情与相互连结发展的结果。这种为了共同福利的行为一点点地成了一种习惯。

在这里，我不想重述达尔文的有关人心中的道德的起源所说的，因为这是我在本书第三章中已经讨论过的。我只指出：这样一来，达尔文又回到了培根在他的《科学的大更新》中所表达的观念上。我已经说过，培根是第一个指出社会的本能较之个人的本能"更为有力"的人。格劳秀斯也达到了这同一个结论。①

培根与达尔文的关于社会的自我保存的本能较之个人的自我保存的本能更为有力、更持久、更有优势的思想，如此阐明了人类的道德进步的早期解释，以致我们以为这些思想应该成为一切现代伦理学著作的根本概念。然而事实上，培根与达尔文的见解几乎无人注意。例如当我向几位英国达尔文学派的博物学家说到达尔文的伦理思想时，其中许多人竟然问我："他写过关于伦理学的文章吗？"另有些人则以为我指的

① 斯宾诺莎的著作中也常提到动物间的互助，以为这是它们的社会生活的一个重要特征。如果这一本能存在于动物中间，那么显然在生存竞争中，那些最能利用这一本能的物种便有更好的机会在困难的生活条件下，求得生存和繁殖。因此这一本能便不得不越来越发展，特别是因为语言的发展，从而传统的发展，增加了人这种更善于观察更有经验的动物对社会的影响。自然，在这种情况之下，在很多很多和人类斗争的类似人的物种中间，那些互助的感情极发达，而且社会的自我保存的感情胜过了个人的自我保存的感情的物种便能生存下来，——因为个人的自我保存的感情有时会损害民族或部族的利益。——著者

是那被认作人类社会生活的根本原则的“残酷的生存竞争”。当我向他们指出，达尔文用社会同情这种感情在人心中要胜过个人的利己主义这一事实来说明人类的道德义务感的起源时，他们总是大吃一惊。在他们看来，“达尔文主义”在于是每个人对众人的生存竞争，而且因此他们便注意不到其他的考虑了。①

“达尔文主义”的这种解释强烈地反映在达尔文的首要弟子赫胥黎的著作中。赫胥黎乃是达尔文特地挑选出来普及他的有关物种的变异性的观点的人。

这位卓越的进化论者在确证与传播达尔文的关于地球上有机体的渐次发展的学说上非常成功，然而在道德思想的领域中，他全然不能追随他的伟大的导师。大家知道，赫胥黎在他临死前不久，即在 1893 年，在牛津大学发表了《进化与伦理》这篇讲演，阐述他对这个问题的见解。②从赫胥黎的通信（经他的儿子发表）中，我们又知道赫胥黎本人把这篇讲演看得非常重要，精心尽力地准备这篇讲演稿。当时的报纸把这

① 在一封致友人的信中（我记不得是写给谁了），达尔文曾说过：“这个问题不曾被人注意，大概是因为我说得太简略了。”他的关于伦理学的论述（我还应该添一句：大量的有关“拉马克学说”的论述）正是如此。在我们这个资本主义与重商主义时代，“生存竞争”正好适应了大多数人的需要，以致它掩盖了其余的一切。——著者

② 这一讲演于同年印成小册子出版，并加上详尽的出色的注解。后来赫胥黎又为这讲演写了一篇解释性的引言，与讲演一并印入他的《论文集》：后来又收在1903年麦克米伦公司的通俗版《伦理的与政治的论文集》中。——著者

讲演当作“不可知论”的宣言，①而大多数英国读者则把它看作现代科学在道德的基础这个问题，即关于一切哲学体系的最终目标上的定论。我们还必须说，对进化与伦理这一研究所以被认为有如此的重大的意义，不仅因为它是那位为了进化论哲学被认可奋斗了一生的科学思想领袖的见解的表述，不仅因为它是用如此优美的形式写出来的，以致被认为英国散文的最好的样板之一；而最重要的还是因为它正好表达了那些支配着各国的有教养阶级的对道德的看法，这些看法是如此根深蒂固，被认为是无可反驳的，所以我们不妨称之为这一阶级的宗教。

这一研究的主要思想，即渗透于全部阐述的论旨可以归结如下：

世间有一个“宇宙的过程”，即宇宙的生活，又有一个“伦理的过程”，即道德的生活，而这两个过程是截然相反的，是相互的否定。整个自然界(植物、动物及原始人都包括在内)从属于宇宙的过程：这是个被鲜血染红了的过程，它代表着强嘴利爪的胜利。这个过程是一切道德原则之否定。受苦就是一切有感觉的生物的命运；它构成了宇宙的过程的一个重要的组成部分。猿与虎的特有的生存竞争的方法是其显著特征。至于在人类中(在原始阶段)以自我为中心，不择手段地夺取

① “不可知论”(agnostic)的一词最初被一群聚集在《十九世纪》杂志出版人诺尔斯周围的不信宗教的作家所采用。他们以为用“不可知论者”要比用“无神论者”这名称好些。——著者

可以夺取的一切，以及凡是可以把持的东西决不放手(这些构成了生存竞争之本质)，都是对此的回答。(51页)

一切都按此办理。总之，自然所给与人的教训乃是“无条件的恶”。

于是，恶与不道德便是我们从自然界所能学到的一切。我们所学到的不是在自然界，善与恶彼此大体平衡；不，——恶占绝对优势，是胜利一方。我们甚至从自然界学不到社会性与个人自我克制是在‘宇宙的进化过程’中成功的有力工具这一道理。赫胥黎在他的讲演中断然否认这样的一种人生观；他始终不渝地力求证明“宇宙的自然界决不是一所德行的学校，而是伦理天性的敌人的大本营。”(讲演，75页)“身体力行那伦理上是最好的，即我们称之为善或德行，涉及到在各方面和导致宇宙的生存竞争中成功的行为方针相反的一种行为方针。……它唾弃生存意味着兵刃相见的学说。”(81—82页)

在这继续了千百万年，而且不断地以斗争与不道德教训人的宇宙生活中，突然出来了个“伦理的过程”，它既无什么自然原因，而且我们也不知道它从什么地方来。所谓“伦理的过程”，即在人的发展的较后时期深植于其心中的道德生活，然而是谁或者是什么把这道德生活深植于人心中的呢？我们不知道，不过无论如何总不是自然界。赫胥黎一口咬定说：“宇宙的进化并不能提供比我们以前所有的更好的理由来说明为什么‘我们称之为善的要比我们称之为恶的更可取’。”(80页)然而，不知什么缘故，在人类社会中开始了“社会的进步”，这进步并不构成“宇宙的过程”(即宇宙生活)的一部分，“而是步

步阻遏着宇宙的过程，并代之以另一个可以称之为伦理的过程；其目的不是在于让那些最适应于当时整体条件的存留，而是让那些在伦理上最优秀者存留。”(81 页)为什么有以及从何而来这自然界运行之道的突然的革命，这有关有机体的进步，即结构的逐渐完善革命呢？对此赫胥黎什么也不说，只是继续提醒我们，伦理的过程决不是宇宙过程的继续；它似乎只是宇宙过程的一个抗衡力量，而且是它的“一个顽强有力的敌人”。

于是赫胥黎声称自然界教给人的教训实在是一个恶的教训，(85 页)然而人们一旦结合而成有组织的社会，便不知道从什么地方出来一个“伦理的过程”，它和自然界所教给我们的一切截然相反。后来法律、习俗和文明又继续把这一过程发展了。

然而这个伦理的过程的根，它的起源在何处呢？它决不能来自对自然界的观察，因为据赫胥黎所说，自然界教给我们的正与此相反；它不能是从在人类以前的时代传下来的，因为在人未出现以前，动物群中并无伦理的过程存在，连它的萌芽形式也没有。因而它的起源便是在自然界之外了。所以抑制着个人的冲动与激情的道德律与摩西的律法一样，不是从已存的风俗中生出来的，不是从已成为刻印在人的天性上的习惯中生出来的，它只能是照耀着立法者的心灵的一个神的启示。它有一个超人的起源，不，还不止此，它有一个超自然的起源。

读赫胥黎的讲演，显然会得出这个结论，因此赫胥黎在牛

津大学讲完以后，当时著名而有才气的进化论者兼热心的天主教徒米瓦特立刻在《十九世纪》上发表了一篇文章，祝贺他的朋友回到基督教会的教义上来。米瓦特在引了前面引过的话以后写道："说得一点不错！很难更着重地宣称伦理学永远也不能成为一般的进化过程的一部分。"①人不能自愿地，有意识地发明出伦理观念来。"这观念在他心里，但不是他自生的。(207 页)"它来自"创世主"。

人的道德概念不过是互助的道德的习惯(这是社会性动物所如此普遍地所固有的，以致可以被称为一个自然界的法则)的进一步的发展——在这种情况下，我们的道德概念，就它们是理性的产物而言，无非是由人对于自然的观察所达到的结论而已；就它们是习惯与本能的产物而言，便构成了社会性动物所固有的本能与习惯的进一步发展。要不然，我们的道德概念便是上天的启示，因而所有对道德的进一步的研究就不过是对神的意志的阐释而已。这就是赫胥黎的讲演所得出的必然的结论。

其后，赫胥黎把他的讲演稿《进化与伦理》印成小册子出版，并加上了长长的缜密的注解，在其中一个注解中，②他又完全放弃了自己的立场，否定了那篇讲演的本旨，因为他在这个注解中承认伦理的过程构成"一般的进化过程"即"宇宙的

① 乔治·米瓦特的《赫胥黎教授论进化》，1893 年 8 月，《十九世纪》杂志 198 页。——著者

② 小册子中的注 19；《论文集》与《伦理的与政治的论文集》中的注 20。——著者

过程"的一部分,"宇宙的过程"中已包含着伦理的过程之萌芽。

这样一来,说明那篇讲演中关于两个相反的,势不两立的过程(即自然的过程与伦理的过程)所说的一切都是不正确的。动物的社会性就已经包含着道德生活的萌芽,只是在人类社会中,这些萌芽才得以继续发展而完善。

赫胥黎怎么会如此急促地改变了他的观点呢?我们不知道。我们只能设想他是受了他的好友罗曼纳斯的影响;罗曼纳斯是牛津大学教授,赫胥黎在大学讲演《进化与伦理》时,讲演会的主席正是他。那时候,罗曼纳斯正在进行关于动物中的道德问题的极有趣味的研究(在以前不久,他出版了一部卓越的著作《动物的智慧》)。

罗曼纳斯是一个唯真理是从的人道主义者,他大概会对赫胥黎的结论提出抗议,指出它们完全没有正确的根据。可能是在这一抗议的影响下,赫胥黎才添了那条驳斥他在讲演中自己的论旨的注解。罗曼纳斯不及完成他的论述动物中间的道德的工作便谢世了;为了这个任务他已搜集了不少的材料。①

① 当我决定在伦敦发表一篇关于"动物之间的互助"的讲演时,《十九世纪》杂志发行人诺尔斯劝我延请罗曼纳斯任讲演会的主席(诺尔斯对我的想法极感兴趣,而且和他的友人兼邻居的斯宾塞讨论过这些想法)。罗曼纳斯接受了我的请求,而且极其友善地承诺来任主席。讲演终结时,罗曼纳斯致闭会词,他指出了我的工作的意义所在,并概括如下:"克鲁泡特金毫无疑问地证实:虽然所有物种在整个自然界进行着外部的战争,内部的战争却是极其有限的,而在大多数

物种中各种形式的合作与互助确实居支配地位。克鲁泡特金说，生存竞争应该作为一种比喻来理解，……"我正坐在罗曼纳斯身后，我便向他低声说："不是我，是达尔文自己在第三章《论生存竞争》的开头说了这样的话。"罗曼纳斯立刻把我的话转述给听众，自己添了一句，达尔文这一用词正应加此解释，——不是就字面，而是就比喻来解释的。如果罗曼纳斯不死，还能继续工作一两年，那么我们一定会有一部出色的关于动物的道德的著作。他对于自己饲养的狗的观察，有些令人吃惊，而且已经广泛为人所知，然而他所搜集的大量事实一定更为重要。不幸在英国的达尔文主义者中间，还没有人利用或发表过这些材料。他们的"达尔文主义"并不比赫胥黎的更深刻。——著者〔一〕

〔一〕本章的原稿就在此结束。——列别杰夫

第十四章 斯宾塞的道德学说

“进化论的”伦理学的问题——从社会学的观点看人的道德概念的发展——利己主义与利他主义——正义与慈善——国家及其在社会生活中的任务

十九世纪从一个新的观点来看待道德这个问题：这新观点就是在人类中从原始时期开始的道德的**渐次发展**。这个新哲学既然把整个自然界看作物质力量的活动的结果与进化的结果，它便不得不从同样的观点来阐释道德。

十八世纪末就已经有人给这种道德观准备了条件。对原始蒙昧人生活的研究，拉普拉斯关于我们的太阳系的起源的假设，尤其是布丰与拉马克已经提示过而后来在十九世纪二十年代为圣-蒂莱尔[1]所公布的动植物界的进化这一学说，圣西门主义者（尤其是梯叶里）在这方面所写的历史著作，最后是孔德的实证哲学——这一切合在一起，便给整个动植物界的学说的融合开辟了道路，由此这学说又波及到人类。

---

① 艾蒂安·若弗瓦-圣-蒂莱尔(1772—1844)：法国博物学家。

1859年达尔文的名著[①]出版，其中进化的学说得到了完整而有系统的发挥。

在达尔文之前的1850年，赫伯特·斯宾塞在他的《社会静态学》中就提出了进化学说，虽说学说发展得还不充分，然而斯宾塞在这书中所表达的思想和当时英国流行的概念如此大相径庭，以致他的新思想遭到忽视。斯宾塞得以被人认为一位思想家，只是在他用《综合哲学》这个总名称发表了一系列出色的哲学研究文章，阐述我们的太阳系的发展、地球上生命的发展，最后阐述人类及其思想、社会的发展以后。

斯宾塞说得对，伦理学应该是一般的自然哲学的一个部门。他首先分析宇宙的基本原理以及作为机械力的活动的结果而开始存在的我们的太阳系的起源；其次他又分析生物学（即研究生命在地球上所取的形态的科学）的原理；然后又分析心理学（即研究动物与人的心理生活的科学）的原理，再次又分析社会学（即研究社会性的科学）的原理；最后便分析伦理学（即研究生物的相互关系的科学，这种相互关系具有义务的性质，因而长久被人把它们和宗教混同起来）的原理。[②]

直到他的晚年，在1890年春天，他的《伦理学》的大部分已写成的时候，他才发表了两篇杂志论文，其中他第一次论到

① 指《物种原始》，此书有中译本。

② 为了适应这种哲学观，斯宾塞在着手写《伦理学原理》之先，便在《综合哲学》总题目下发表了下列著作：《第一原理》、《生物学原理》、《心理学原理》与《社会学原理》。——著者

动物中的社会性与道德。[1] 在此以前，他的注意力完全集中在“生存竞争”上面，他把生存竞争解释作应用于动物及人群时每一个体为了求得生存资料而同全体的斗争。

其后，斯宾塞在九十年代出版了一本小书《个人与国家的对抗》，其中他重述了他在《社会静态学》中已经表述过的思想，阐述了他反对不可避免的国家中央集权与压迫的观点。在这一点上，他和无政府主义的最早的理论家威廉·戈德温非常接近，戈德温的著作《政治正义的研究》问世于革命的雅各宾主义在法国获胜之时，亦即革命政府获得无限权力之时，所以尤其显得与众不同。戈德温对雅各宾派的政治的、经济的平等这一理想完全赞同。[2] 然而他反对他们力求创造一个会摧毁个人权利的吸纳一切的国家的企图。同样，斯宾塞也反对国家的专制政治，(1842)，他发表了他的关于这个问题的见解。[3]

斯宾塞在他的《社会静态学》与《伦理学原理》两书中阐述了他的根本观念：人类与下等动物相同，都能适应生存的外部

---

① 参看本书第3章。

② 见《政治的正义》第1版。在第2版中，关于共产主义的章句就被删去了。大概是有鉴于法庭对于戈德温友人的迫害〔1793年初版于伦敦，1797年再版〕。——著者

1926年纽约新版，共2册，根据第1版重印，虽然也是节本，但正如编者所说，删去的大半是关于形而上学的思辨的部分，而且特别是那些概略地重述着哈特烈、休谟、爱尔维修诸人的学说的地方。戈德温自己指出这些地方是读者可以略去的。戈德温的无政府共产主义的章句仍旧保存在这新版中。

③ 见《政府之正当范围》，1842年，伦敦版。——著者

环境而随机应变地变化。因此经过一系列渐次的变化之后，人就从适合于土著的野蛮生活的天性转变为适合于定居的文明生活的天性。这一过程是通过压抑人的有机体的某些特性而实现的，例如，好战的脾性就有鉴于环境的变化并由于更为和平的关系的发展而用不着了。

在生活的外部环境的影响下，在内部的个人能力的发展的影响下，随着社会生活越来越复杂，人类就渐渐地演化出更文明的生活方式和更和平的习惯与风俗，这导致更密切的合作。斯宾塞以为这个过程中的最重大因素乃是同情(或哀怜)的感情。

或多或少和谐的合作自然意味着对个人自由之某种限制，这种限制出自于对别人的自由的同情的尊重。在社会中渐渐演化出公平的个人行为与一个公平的社会秩序，其中每一个人都按照所有社会成员都有同等的自由这一法则行事。人类越习惯于社会生活，他们相互之间的同情便成正比地越加发展，这同情后来构成了我们所谓的道德感。与这个道德感的发展并行，在人心中生出了正确的人与人的关系的思想认识；社会生活的形态越改善，这种认识便越明朗。个人的天性与社会的要求就这样达到了调和的境地。斯宾塞希望社会生活会这样地进步下去，最终达到人格的最大程度的发展("个性化"即个性的发展，而不是"个人主义"的发展)，同时也达到了社会性的最高发展。斯宾塞确信进化与进步会导致一个社会的均衡，这均衡是如此平衡，以致各个人在满足他自身生活的需求时，同时会自动和自愿地帮助满足所有别人的生

活需求。[①]

按斯宾塞的理解，伦理学之目的乃是在一个科学的基础上建立道德行为的规则。如今宗教的权威已经在缩小，道德学说已不再能得到宗教的支持，因而把道德科学放在一个科学的基础上尤为必要。同时道德学说必须摆脱各种偏见与寺院的禁欲主义，因为它们对正确理解道德极为不利。另一方面，伦理学又不应该对彻底排斥狭隘的利己主义踌躇不决，从而受到削弱。建立在科学的基础上的道德可以满足这个要求，因为从科学演绎来的伦理学原理，在各方面都和从其他方式演绎来的伦理学原理相吻合——不幸，这一事实是信宗教的人绝对不肯承认的；如果有人把这种吻合指给他们看，甚至会得罪他们。

斯宾塞在如此指明了伦理学的目的之后，就以最简单的观察作出发点来处理道德问题。要了解人类行为与生活方式，在某种意义上必须从动物开始把它们看作一个有机的整体。当我们从生命的最单纯的形态研究到更高的，更复杂的形态时，我们便会看出：它们的行为与它们的生存方式是越来越和环境相适应。而且这种适应总是在于加强个体的活力，或是在于加强物种的活力，我们越接近动物界中的高等形态，我们便发现物种的活力与个体的保存的关系便越来越密切。

---

① 这个解说差不多是完全依据斯宾塞自己1893年在他谈《社会静态学》和《伦理学原理》两书的加在一起的分量的序言中所写的，由此可见他在《社会静态学》中所阐述的他的"进化论的伦理学"早在达尔文的《物种原始》出版之前，已在他的头脑中形成了。不过孔德的思想对斯宾塞的影响是无疑问的。——著者

事实上，父母对子女的爱护早已是个体的自我保存与物种的保存间的密切关系的一个例子；在动物界的更高形态中，这种父母对子女的爱护便愈增加，而且采取了一种个体的爱恋的性质。

不幸的是，斯宾塞过于热衷于生存竞争学说，此时，他竟不曾对下面这一事实予以足够的注意：即在动物的各纲中，某些物种表现出互助的发展。而随着这一因素在物种的生活中获得更大的重要性时，个体的寿命也与之成正比而延长了，有助于这一物种与其敌人的斗争的经验也积累起来了。

然而，仅仅对外部环境的适应是不够的，斯宾塞说：进化的进程是与生活形态的普遍改善互相伴行的。随着军事的与掠夺的阶段被我们可以称之为产业的合作的阶段所代替，个体之间的生存竞争也与之成正比地在人类中间减少了。在这个过程中间，出现了道德的判断的萌芽。

我们称之为好或恶的东西是什么？凡能实现其目的者，我们即称之为好；凡不能满足，不适合其目的者，我们便称之为恶。因此，好的房屋理所应当地为我们避风雨御寒气。我们又用同一标准来衡量我们的行动。“你换下了你的湿衣服，你做得好”，或“你错了，不该信任那个人”，——这是说我们的行为符合或不符合其目的。而这正是构成我们的行为逐渐发展的东西。目的也有各种不同的。有的纯粹是个人的目的，如上面所述的两例；也有更广泛的社会的目的。这种目的涉及的不仅是一个个体的命运，而且还有物种的命运(第8节)。

更有甚者，所有目的不仅与生命的保存有关，而且与活力

的强化有关，以致问题变得越来越广泛，而社会的善也越来越趋向于将个人的善包括在内。由此，凡行为能对我们的生命与他人的生命之充实与变化有所贡献时，凡行为使得生活充满了快乐的经验，即内容更丰富、更美丽、更有力度，我们即称之为善。①斯宾塞就是这样解释人的道德概念的起源及其逐渐的发展；他不在抽象的形而上学的概念中，也不在宗教的律令中，更不依功利论的思想家所提议的，在个人所得的快乐与好处的比较评估中去探求它们。他和孔德一样认为道德概念与理性、艺术、音乐趣味，或美感的进步同样是社会发展的必然产物。还可以加上一句：群居本能的进一步的发展也和理性、观察力、感受印象的能力及其他人的能力的发展一样，都在同等程度上为社会生活之必然的结果。群居本能演化成为一种"互相连结在一起"的感情，彼此休戚相关的感情或大家靠一人，一人靠大家的互相依赖的感情。

因此，毫无疑问，人的道德概念从远古时代以来就在人类中积累起来。其萌芽已在动物的社会生活中显现出来了。然而为什么进化的行程向着这个方向，而不向相反的方向走呢？为什么又不向着每人同全体进行斗争的方向走呢？在我们看来，进化论的伦理学对这个问题的回答是：因为这样一种发展导致物种的保存，它的存留，而在动物界中与人类部落中，不

① 斯宾塞说，总之，"以维持个体生命及养育新个体为目的行为之完美的调节（每一个体都可以实行这种调节，同时又不妨碍其他个体去实行这同样的完美调节），从它的定义本身便可看出：这构成一种只有在战争减少以至消亡之时，才可能进行的行为。"——著者

能发展这种社会性能力将致命地导致在为生存而同自然界进行的普遍斗争中不能存活下来，从而导致种的灭绝。换个说法，斯宾塞像所有幸福论者一样，对此回答说：因为人在这种导致社会的善的行为中找到了快感；他又给那些站在宗教的立场上的人指出：《福音书》中的话——如“怜恤人的人有福了”，“使人和睦的人有福了”；① “思念穷人的人有福了”——已经意味着有福的状态，即从事那些行为后所得到的快感（第14节）。自然，这个回答不会挡住来自直观的伦理学的异议；直观的伦理学可以说，而且也会说：“当人的行为导致他人的福祉或遵从神的命令时，他之所以特别感到满足，因为这是神的意志或创造者的意志。”

斯宾塞接着说，不管我们判断行为时采用何种标准（是性格的高度完善也好，是动机的正直也好），我们会看到“那个完美、德行、正直的定义必然会使我们感到某一个人在某一时间，某一形式之下所感受到这一作为基本观念的幸福。”……“因此，任何学派都免不掉要以一种可取的感情状态（不管叫它作满足也好，享受也好，幸福也好）为其终极的道德目的。”（第15节）然而进化论的伦理学对这一解释却不能完全同意，因为它不能承认道德因素只是在物种的生存竞争中有利于物种的习惯之偶然的积累。进化论的哲学家问道：为什么给与人以最大满足的习惯不是利己，而是利他的习惯呢？难道我们在自然界中随处可见的社会性以及由社会生活发展而来的

① 见《马太福音》第5章、《路加福音》第6章。

互助——这两者不是生存竞争中的一个如此普遍运用的手段，以致以自我为中心与暴力与社会性和互助相比证明是软弱无力的吗？因此社会性的感情与互助的感情（我们的道德概念不得不逐渐地不可避免地从它们发展而来）难道它们不就是人性甚至动物性的一种根本的性质，恰如需要营养那样的根本吗？

我将在本书的理论部分（即未完成的第二卷——译者）中详细讨论这两个问题，因为我以为它们在伦理学上是根本性的。眼下我只想说，斯宾塞并未回答这些根本问题。只在后来，他才考虑这些问题，以致自然主义的，进化论的伦理学与直观伦理学（即从上天来的神示）之间的论争被他留下来没有解决。不过他充分证明了将道德原则放在科学的基础之上的必要，而在以前提出来的伦理学诸体系中缺乏这一基础。（18—23节）

斯宾塞又指出：在研究道德科学诸体系时，在这门科学中缺乏因果关系这一概念令人惊讶。古代思想家以为道德意识是被上帝或诸神深植在人心中的，然而他们却忘记了如果那些因为违背了神意便被我们称之为恶的行为本身并未引起有害的后果，我们永远也不会发现不遵神意的行为有害于社会，而奉行神意会生出好的效果来。

然而那些和柏拉图、亚里斯多德、霍布斯一样，在由统治权力的强制或由社会契约所建立起来的法律中，看出善恶的泉源的思想家也是同等地错误的。因为事实上，如果真是如此，我们便不得不承认在善恶行为的结果之间，并无本质的区

分，因为我们已经承认所有行为之所以分为善与恶，是由统治权力，或由人们自己在缔结一项社会契约时所造成的。（第19节）

斯宾塞说，同样，当哲学家用那从上天来的启示来说明人心中的道德因素时，他们从而便默认了在人类行为及其结果之间，并无何种我们能够认识的，而且能够代替神的启示的、必然的、自然的因果关系。（第20节）

斯宾塞接着说，甚至于功利论者也不曾完全地免于这一错误，因为他们只是部分承认道德概念起于自然原因。他又进而用下面这一例子阐明他的思想：一切科学皆以观察之积累开始。古希腊人与埃及人在万有引力尚未发现以前极远的古代就能预言行星的位置。这一知识是由观察得来的，至于原因，他们连丝毫概念也没有。只是在引力法则发现以后，只是在我们知道了行星运动的原因与法则以后，我们有关行星运动的断定才不再是经验的，而成为科学的、合理的了。功利论的伦理学也是如此。自然，功利论者承认某些因果关联之存在，由此我们认为某些行为是善的，另一些是恶的；然而他们却不能说明这些关联之所在。而且单说某些行为有益于社会，另一些行为则有害于社会是不够的：这只是交代了事实。我们要知道的乃是道德的一般原由——我们可以用来区别善恶的普遍标准。我们在寻求一个合理的概括，以便从明白界定了的一般原由中演绎出一般的行为规则。这正是道德科学——伦理学——的目的。（第21节）

自然，其他的科学之发展给伦理学准备了条件。现在我

们已经在把道德现象看作与物理的、生物学的、社会的法则相一致的进化现象。(第22—23节)

一般说来,斯宾塞肯定是采取了功利论的道德观,他声称:既然生活中的善是增进幸福的行为,恶是减少幸福的行为,那么人类中的道德自然毫无疑问地是增加生活中的幸福的因素的行为了。斯宾塞说,不管宗教的或政治的偏见会如何来模糊这一观念,但所有各种道德体系都始终是建立在这一根本原则之上。(第11节)

斯宾塞用来专门论述从物理学及生物学的观点来考察行为的各章是非常益人心智的,因为它们用生活中的一些实例来说明一门基于进化学说的科学对于道德观应取什么态度。①

在这两章中,斯宾塞说明每一道德学说中所有的那些根本事实的自然起源。我们知道:例如某一逻辑系列的行为,一种联贯性,它与确定性(我们永远无法预言意志薄弱、动摇不定的人们的行为)同为人类道德的显著的特征;其次是行为的均衡,即平衡(我们不希望一个道德发展了的人会有与他的过去生活不可调和的,时冷时热的不平衡的行为),它伴随着对各种不同的环境的适应能力而来。最后,还有对生活中的变化与充实的需要。这就是我们所期望于一个发展的个人的。这些能力的存在为我们提供了对人们的道德评价的标准。

---

① 长久以来,深感需要有一篇斯宾塞的伦理学的,简明通俗的解说,冠以一段精彩的指出他的缺陷的前言。——著者

当我们从最原始的有机体研究到较复杂的有机体，最后研究到人类时，我们便会看到这些品质在动物中得到了更大的发展。

由是，鲜明的道德的品格在动物的渐次发展的行程中进化。同样，在人类中，当我们从原始蒙昧状态研究到社会生活的较复杂的形态时，我们便见到一种更高类型的人在渐次发展。然而更高类型的人只有在高度发展的人们组成的社会中才能发展。一种充实的，富于变化的个体生活只有在一个过着充实的，富于变化的生活的社会中才能显现出来。

这就是斯宾塞从生活之最大充实的观点，即从生物学的观点来考察我们称之为道德的品质时所得出的结论。事实导致他作出结论：在提供我们快感的东西和带来增加了的活力的东西之间，因而，在情绪化经验的强化与生命的持续之间，无疑有一种自然的、内在的关联。不用说，这个结论是与流行的有关道德的超自然的起源的概念直接冲突的。

斯宾塞进一步指出：某些类型的快感是在人类社会中弱肉强食的机制占上风的时候产生的；但是渐渐地军事的制度转化而为和平的产业制度，对快感与不快的评价也就发生了变化。我们不复在战斗中、在军事的欺诈以及谋杀中，感到蒙昧人所获得的同样的快感了。

一般地说，斯宾塞很容易指出生活中的愉快与欢乐增加活力、创造性、和生产率到什么程度，而悲哀与苦难又减少活力到什么程度。不用说，快乐过度也可以暂时地甚至永久地减低活力、工作能量与创造性。

要是不认识这个真理(这个真理之不被人认识,神学以及原始社会的好战精神实尸其咎),不仅会使一切关于道德的推理走上一个错误的方向,而且会损害生活本身。生活并不追究那些导致使人过肉体上虚弱的生活的动机是什么;它对过于热心的科学家和对习惯性醉汉的惩罚是一样的。

由此可以明白,斯宾塞明确站在"幸福论者"或"行乐论者"一边,即站在那些在道德的发展中看到对最大幸福与追求生命之最大充实的人一边。然而人为什么会在那种我们称之为道德的生活中找到他的最大快乐呢,这一点仍然不清楚。于是问题来了:在人的天性中是否有一种东西会使他选取从对别人的"道德的"态度中生发出来的快感呢?斯宾塞没有回答这个问题。

但是斯宾塞的伦理学说的本质见于他论述心理学的一章中,这一章论的是在人的缓慢发展中导致某些我们称之为"道德的"概念的完成的心理经验。

斯宾塞总是从最简单的事例出发。一个水栖动物感觉到有什么东西走近了。这个刺戟在这动物身上产生了一个简单的感觉,这感觉促使它做一个动作,它或者隐蔽起来,或者向对方冲过去,要看对方是它的敌人还是它的饵食而定。

在这里,我们看到了充塞着我们的全部生活的现象的最简单的形态。有些外部事物会在我们身上产生一种感觉,我们以一种行动、行为作为回应。例如我们在报纸上看到一套公寓出租的广告。这个广告把公寓说得如何便利而舒适,于是我们在自己头脑里构成了一幅这公寓的图画,这图画就产

生出某种感觉，继之以行动：我们或者进一步打听公寓的详情，或者干脆打消了租宅的心思。

事情可能会比这复杂得多。事实上，“我们的头脑是由感觉与感觉间的关系所组成的。由关系与关系的观念二者的结合，就产生了智慧。由感觉与感觉的观念两者的结合，就生出情绪。”（第41节）一个下等动物或一个未开化的蒙昧人会莽撞地冲去攻击它（或他）所假定的饵食，而一个较为开化的人或一个更有经验的动物会先掂量这行为的后果。在道德行为中我们也见到这同一个过程。一个窃贼并不事先掂量他的行为的种种可能性与后果，然而一个有良心的人，不仅考虑这些可能性和后果在自己身上的影响，而且还考虑它们对那另一个人，甚至有时对所有其他人，对社会有什么影响。最后在心智异常发达的人中，我们称之为审慎的行为往往是对遥远的目标作极复杂的考虑之后决定的：而在这种情况下，此类行为便变得越来越理想化了。

自然，在一切事情中，夸张总是可能的。推理可能被推至极端的结论。有些人为了未来而排斥现在的欢乐时，可以达到禁欲主义从而失去过活跃生活的能力的地步，这样的事确实发生过。然而夸张与我们无干。我们的讨论中重要的是它提供我们一个想法，来说明道德判断的起源，以及与社会生活的发展同时进行的道德判断的发展，它向我们表明：那些更复杂从而更广泛的判断如何会胜过那些更简单的原始的判断。

在人类社会生活中，必然要费很长很长的时间，才能使大多数人懂得把他们的最初的自发冲动从属于对或多或少是远

期的后来的考虑。使自己的无意识的倾向从属于以个人的经验为基础的社会的考虑这种习惯，最初发展于各别的个人中，其后，大量这类个人的归纳就集合而成部落的道德，这道德得着传统的支持，一代代地传了下来。

原始人最初害怕他们的蒙昧的同胞的愤怒；其次，害怕首领（通常是军事首领），在对近邻部落开战时是应该服从这些首领的；最后，害怕鬼，即死者的魂魄，据信鬼无时无刻不在影响活人的事务。这三种害怕抑制着蒙昧人对即时满足他们的欲望的追求，这些害怕最后又演化成为我们称之为舆论、政治权力和教会的权威这些社会生活现象。然而必须把上述的抑制因素和从这些因素发展出来的正当的道德习惯的道德感情两者区分清楚，——因为道德感情与良心考虑的并不是有关行为对别人的外部后果，而是对本人自身的内部后果。

换言之，如斯宾塞写给小穆勒的信中所说，人类的根本的道德直觉，乃是关于某些相互关系的功用的积累起来的经验的结果。只是在经过一个逐渐的过程之后，这种直觉才得以脱离经验而独立。因此，当斯宾塞在写他的《伦理学原理》的这一部分时（1879 年），他还没有看到人心中的道德元素之内在原因。直到 1890 年当他替《十九世纪》杂志写了两篇关于互助的论文，举出了一些某几种动物中的道德感情的材料时，他才向着这方向走了第一步。

更有甚者，斯宾塞从社会学的观点，即从社会制度发展的观点来考虑道德概念的发展时，他首先指出既然人们在社会中生活，他们必然会确信支持社会生活乃是有利于社会的每

一成员的事，纵使此种行动有时和自己个人的冲动和欲望背道而驰。然而，不幸斯宾塞依旧把他的推理置于从霍布斯时代建立的虚假的观念的基础上，以为原始人不生活在社会中，只是在单个人结成的小群体中。至于人类的随后的进化，他遵奉孔德提出的简单化的见解——近代社会从好战的、军事化的状态渐次转移到和平的、产业化的社团。

他说，由于这种情况，我们在现代人类中看到两部道德法典："仇恨并消灭你的敌人"与"爱并帮助你的同胞"；"服从军事化国家"与"做一个独立的公民，力求限制国家的权力"。

甚至在现代文明国民中间，压制妇女与儿童也是允许的；尽管有人发出抗议而且要求在法律面前两性权利平等。这一切加在一起导致一种二律背反，一种用与自己的良心的一系列妥协组成的半道德。

反之，和平的社会制度的道德，如果我们就其本质来说，是极为简单的；我们甚至可以说它是起码的常识。显然，构成社会中的恶者包括社会一成员对另一成员的一切侵犯行为，因为如果宽容此等行为，则社会纽带的稳定便会遭到削弱。而要维护社会，需要人们相互的合作，这也是显然的。更有甚者，如果不实行合作以保卫群体，那么也不会合作来满足最紧迫的需要：如食物、住处、狩猎等等。一切对社会的效用的考虑也就会烟消云散了。（第51节）

不管社会的需要是如何的少，不管满足这些需要的手段是如何原始，合作总是必要的。原始人在狩猎或共同耕种土地时，合作就出现了。其后，随着社会生活的更高层次的发

展，出现了一种合作形式，在这一形式中，社会不同成员的工作是不同的，尽管大家都追求一个共同目标。最后，又出现了另一种合作形式，其中工作的性质及其目的都是不同的，不过这工作是为了大家的福利。我们在这里已经看到分工了，于是发生了一个问题：——“劳动的产品应该如何分配呢？”对于这个问题只能有一个回答：应该在自愿的协议下分配，好使工作的报酬可以补充其已消耗的精力，就像在自然界发生的一样。对此，我们必须附加一句：——“为的是可以花费精力去做那还不曾被承认为必要的，而且现在只能给社会中个别成员以快感，但在将来会证明对整个社会有益的工作。”

斯宾塞又说，然而这还不够。下面这样一个产业社会是可以设想的，在这社会中人们过着和平的生活，而且履行他们的一切契约，但缺乏为了共同福利的合作；其中没有人关心公共利益。在这样一个社会中，行为的进化达不到它的极限，因为我们可以看出，那个用仁慈来补正义之不足的发展形态乃是一个适用于不完善的社会制度的形态（第54节）。

“社会学的伦理观就这样地补足了物理的、生物学的与心理学的伦理观。”（第55节）从进化的立场树立了伦理学的基本原则以后，斯宾塞又另写了一章，在这章中，他答复了人们对功利论的抨击，而且还讨论到正义在完成道德概念时所起的作用。①

① 西奇威克在反对享乐论，即反对用对于幸福（个人的或社会的）的合理追求来说明道德概念的发展这样一个学说时，曾指出，要用小穆勒所设计的方案

功利论者边沁在反对将正义认作道德的基础时，曾经写道："然而正义，这正义我们该理解为什么呢？——为什么不是幸福，而是正义呢？幸福是什么？这谁都明白。……然而正义是什么？——这是在每一场合都有争议的问题。不管正义的意思是什么，除了它是达到幸福的一个手段以外，它还能被看待成什么呢？"(《宪法法典》第16章，第6节)

斯宾塞回答这个问题时指出，一切人类社会(游牧的、长久定居的与产业的)都在追求幸福，不过每个社会所用来达到幸福的手段不同。然而也有某些必要条件，为各个社会所共有的——如和谐的合作，没有直接侵犯，也没有违反契约的间接侵犯。这三个条件可合而归结为一条：即保持公正的，公平的关系。(第61节)斯宾塞的这个说法是极有意义的，因为它指出迥不相同的道德体系(宗教的与非宗教的，进化论的学说也包括在内)，都一致承认公平为道德的基本原则。它们都一致承认社会性的目的是每个人及所有人的福祉，而公平就是达到这种福祉的必要手段。而且我还要添一句——不管在人类史上公平的原则如何屡遭违反，不管至今为止的立法者如

来测定一特定行为的愉快的或不快的效应，是不可能的。斯宾塞在答复西奇威克时得出结论道：在每一特定的情况中去考察何种行为会生出最大限度的快感的功利论，即个别经验的功利论，只能起作为合理的功利论的导言的作用，作为达到福利的手段的东西渐渐地成为人类的目的。某些能对生活中的诸问题作出反应的方法变成习惯性的，于是人不再需要在每一特定情况下自问："跑去援救在危难中的人，或者袖手旁观一动不动——这两者之间哪一种能给我以更大的快感呢？应该以粗暴的行为回答粗暴的行为，还是不该如此？"一定的行为方式变成了习惯性的。(第57—58节)——著者

何热心地千方百计地来绕过这一原则，不管道德哲学家如何用沉默来打发它，然而所有道德概念，甚至所有道德学说的基础在于承认公平这一原则。

这样，斯宾塞在回答功利论者边沁时，他触及到了我们的正义观的本质，即承认公平这一原则。这是当亚里斯多德说"正义的因而将是合法的，平等的；而不义将是非法的，不平等的"时所已经达到的结论。罗马人同样把正义认同于公平。公平（英文：Equity，法文：Equité）这个词〔在拉丁文为 Aequitas——译者〕是从 Aéquus 衍生出来的，Aequus 的意义之一是："正直"或"无私"。（第 60 节）①正义一词的这种解释在现代法制中依然完全保存着，现代法制禁止直接的侵犯，同时也禁止采取违反契约的形式的间接侵犯：两者都构成不平等。斯宾塞作出结论，这一切考虑都"表明正义认同于平等。"（第 60 节）

斯宾塞书中专门讨论利己主义与利他主义的几章②特别能益人心智。其中他阐述了他的伦理学的基础。

首先，不同种族在不同时代对苦乐的理解是不一致的。从前被人视为快乐的，已不复是快乐了；反之，从前被人视为烦重的手续，在新的生活条件下已变成了快乐。因此，例如，我们如今在播种时感到快乐，而在收割时则否。但是工作条

---

① 斯宾塞在这一部分还举出《旧约·诗篇》第 17 篇，第 1—2 节："耶和华啊，求你听闻公义……愿你的眼睛观看公正"——著者

② 这几章的标题如下：《苦乐之相对性》、《利己主义对利他主义》、《利他主义对利己主义》、《试验与妥协》、《和解》。——著者

件变了，我们开始在我们从前感到厌烦的事物中找到快乐。我们可以一般地说，凡生活条件所必需的任何工作都能够而且到时候会伴随着快乐。

那么，利他主义（如果不把它界定为对他人的爱，至少应该解作对他人的需求的关心）是什么呢？而利己主义（即自爱）又是什么呢？

“一个生物在它未能行动之前必须生活。”因此，每一生物的首要关心就是维持它的生命。斯宾塞说：“利己主义发生于利他主义之前。继续自我保存所需要从事的行为（由这种行为所获得的好处的享受也包括在内）乃是普遍福利的第一必要条件。利己主义压倒利他主义的这种持久的优势，在人类进化的行程中可以看得更加明显。（第68节）因此各个人将依照他自己的或是遗传来的或是获得的品质而有所得或有所失——这一思想变得越来越有道理了。这直等于承认“利己主义的要求必然优先于利他主义的要求”。（第68—69节）然而这个结论是不正确的，即使单拿下面这个理由就足以证明它不正确。这理由是：现代社会发展趋向于使我们每一个人不仅都可以享受个人的利益。而且在更大程度上享受社会的利益。

我们的衣服，我们的住所及其现代各种便利设施都是世界工业的产物。我们的都市，其街道，其学校，其美术馆及其剧场，都是许多世纪以来世界发展的产物。我们大家都享受到铁路的好处：——且看一个在雨中步行了长时间的路程以后第一次上了火车的农夫会感到多么舒服。然而造铁路的并

不是他。

不过这一切都是集体的产物，而不是个人的创造，所以生活的法则是和斯宾塞的结论直接冲突的。这一法则说，随着文明的发达，人越来越习惯于利用那些不是他获得的而是整个人类得来的好处。而且这一经验他在部落制度的最初时期就有了。不妨到太平洋一个最原始的岛屿去研究一下它的居民的村落，那里的大的共同家屋(balai)、一行行的树、小舟、其狩猎规则，和邻人的正常关系的规则等等。甚至于冰河时代人类的遗存，爱斯基摩人也有他们自己的不是由任何个人，而是由全体详尽构筑出来的文明与知识宝库。所以就连斯宾塞也不得不定下生活的基本规则来肯定下列限制："在社会条件所规定的范围以内追求个人幸福。"(第70节，190页)而且事实上，在部落生活方式时期(至于独自一人生活的时期，从来就没有过)，蒙昧人早在孩提时代，便有人来教他：独自一人生活以及享受独自一人的生活是不可能的事。他的生活就是在这个基础上，而不是在利己主义的基础上形成的，正如白嘴鸦聚居地或在蚁塚的情形一样。

一般说来，斯宾塞的书中专门为利己主义辩护的章节(71—73节)是软弱无力的。为利己主义辩护无疑是必要的，由于斯宾塞在他论文的开端所说，因为宗教的道德家把许多不合理的要求加于个人身上，为利己主义辩护更是必要的。不过斯宾塞的论据归总为：与其说是为"健全的头脑在于健全的体魄"辩护，不如说为尼采派的"金发野兽"辩白。因为这个缘故，他得出了下面的结论："按强制性来排列，利己主义在利他

主义之前——这一点已很明显。"(第70节)——这句话是如此不明确，以致使人要么觉得它没有传达什么信息，要么觉得它会导致虚伪的结论。

诚然，在下一章，"利己主义对利他主义"中，斯宾塞曾以控告与辩护的法庭制度为例，力求强调利他主义在自然界生活中的极大重要性。在鸟类中，当它们冒着生命危险努力保护它们的幼儿时，我们便见到了真正的利他主义的证据，尽管这也许还是半意识的。然而无论这感情是有意识的还是无意识的，冒险总是一样的。因此斯宾塞被迫承认"自我牺牲是远古时候就有的，其古老不亚于自我保存。"(第75节)

在动物与人类的进化的较后阶段中，无意识的父母利他主义一步步地趋于完全转变为有意识的，而且出现了个人的利益认同于一个同伙的利益以至于全社会的利益的新形式。

甚至利他主义的活动中也包含着利己主义的快感的因素，其例证是趋向于将所有人联结在一种共同的享受中的艺术。"从生命的清晨开始，利己主义与利他主义便是相互依赖的。"(第81节)

斯宾塞的这句话说得一点不错。不过如果我们要接受孔德所提出的利他主义这一名词作为利己主义的反面，那么，伦理学是什么呢？动物社会与人类社会中演化的道德所追求的如果不是去反对狭隘的利己主义的提示，并以发展利他主义的精神教育人类，那么又是什么呢？"利己主义"与"利他主义"这两个名词都是不正确的，因为世间决无不掺杂着个人的快乐的纯粹的利他主义，从而世间也决无没有利己主义的纯

粹的利他主义。因此,比较接近正确的说法是伦理学的目的在于发展社会的习惯与削弱狭隘的个人的习惯。狭隘的个人的习惯使得个人因为只顾他自身而忘掉了社会,因此他们甚至达不到他们的目标,即个人的福利;而共同工作的习惯的发展,以及一般的互助的习惯的发展可在家族及社会中引出一系列的好结果。

斯宾塞在他的《伦理学资料》的第一部分中从物理学的、生理学的、心理学的与社会学的观点来考察了人心中道德元素的起源后,他进而分析道德的本质。他说,在人心中和在社会中都有一个利己主义与利他主义间的不断斗争,而道德的目的却是调和这两个对立的倾向。通过人类社会的基础的渐次修正,人们才达到这一调和,甚至达到社会的倾向克服利己倾向的胜利。

至于说到这个调和的起源,不幸斯宾塞依然坚持霍布斯的观点。他以为在从前某个时候人像某些野兽如老虎之类那样生活,终日准备着攻击其他生物,互相残杀(但我们必须说如今只有很少几种动物过着这样的生活)。然后,有一个好日子,人们决定联合而成社会,从此他们的社会性发展起来了。

社会组织本来是军事的,或者说,战斗性很强的。一切皆听从于战争和斗争的要求。军事上勇武威猛被认为最高的德行,而那抢夺邻人的酒、牲畜或任何其他财产的能力被颂扬为最高的功绩,其后果是道德也依照着这一理想而形成。好不容易,新的社会制度渐渐开始发展:这就是我们今天生活于其中的产业制度,不过好斗的制度的显著特征并未完全消失。

然而眼前，产业制度的特征已经在演化之中，随之而来的是一种新道德，其中和平的社会性的特征如同情占了优势；同时从前的生活方式所不知道的许多新道德出现了。

读者根据我在《互助论》中举出的许多现代和以前的作家的著作便可以肯定斯宾塞的关于原始人的概念错误甚至可以说荒唐到什么程度。然而问题不在这里。对我们特别重要的是要知道道德概念在人心中发展的后来的过程。

建立行为规则，最初属于宗教范围。宗教颂扬战争与军事的美德：如勇敢、对首领的服从、绝无怜悯心等。然而和宗教的伦理学并行，功利论的伦理学开始发展了。在古埃及就有了它的踪迹。后来苏格拉底与亚里斯多德又把道德和宗教分离开，而把社会的功用这一元素（即功利论的元素）引入人类行为的评价中。在整个中世纪，这一元素和宗教的元素进行斗争。文艺复兴以后，功利论的偏执再度占了上风，在十八世纪后半期，它更为得势。斯宾塞说，十九世纪中，从边沁和小穆勒的时期以来，"我们有了被看作行为的唯一标准的功用论了。"（第 116 节）——顺便说一句，其实这是不正确的，因为斯宾塞本人在他的伦理学中多少脱离了这种如此狭隘的道德观。遵从确定的行为规则的习惯以及宗教和评估各种习俗的功利三者产生出适应某种道德规则的感情与概念；对那种能导致社会福利的行为方式的爱好就这样发展起来；然后又有了对那种导致相反结果的行为的厌弃甚至责难。斯宾塞在证实这一意见时，从古印度书籍中，从孔子的著作中引了一些例子来表明道德如何不顾上天有关善有善报的许诺而向前发

展。(第117节)据斯宾塞看来,这种发展是由于那些比其他人更适于和平的社会制度的人得以生存下来这一事实。

然而斯宾塞从道德感情的整个进步过程中看到的只有功利。他没看到源于理性或感情的任何指导原则。在某一制度中,人们发现战争与掠夺是有利的,于是他们便据此而发展了那些把暴力与掠夺提高到道德原则的水平的行为规则。工商业制度的发展带来了感情与概念的变化以及相应的行为规则的变化,于是一个新宗教与新伦理学随之而生。与之同来的是斯宾塞称之为伦理学的辅助(“代用伦理”,即伦理的代替物),这就是一系列的法律和行为规则;这些法律和行为规则有时是荒谬的,如决斗;有时其起源极不明确。

有趣的是,生性认真的斯宾塞指出了一些事实,这些事实从他的观点看来,是无法纯用道德的功利论来说明的。

大家知道,自基督教义初次出现以来,整整十九个世纪中,军事的掠夺无时无刻不被颂扬为最高的美德。亚历山大大帝、查理曼大帝、彼得一世、腓特烈二世、拿破仑等人至今尚被人视为英雄。然而印度的经典《摩诃婆罗多》(尤其是在第二部中)却倡导一种大不相同的行为方针:

> 你愿别人怎样待你,你就怎样待人。
> 你不愿你的邻人以后对你做的事,
> 你就不要加之于你的邻人。
> 一个人把他的邻人看得和他自己一样,
> 他就学得了一条行动规则。

中国思想家老子也教导说："和平乃是最高目标。"①波斯的思想家与希伯来的《利未记》早在佛教与基督教未出现以前很久就有这样的教导了。然而对斯宾塞的学说的最大反驳，来自他自己关于像苏门答腊之原始居民，或喜马拉雅山脉之塔鲁人，或摩根所记述的易洛魁人的联合②等等"蒙昧人"部族的和平的生活方式所忠实地记录下来的东西。(128 节)这些事实以及我在《互助论》中所指出的关于蒙昧人与在所谓"野蛮的"即"部落的"时代中人类的许多例证，还有现有人类学著作中所包含的许多事实——这一切都是十分确定，不可动摇的了。这些事实表明在建立新国家时或在已成立的国家内，掠夺、暴力及奴役的伦理受到统治阶级的极大尊重，同时，在民众中，从最原始的蒙昧人的时期以来，就存在着另一种伦理：公平的伦理，从而是相互的仁爱的伦理。这个伦理在最原始的关于动物的口头传诵的叙事诗中就被倡导并有实行的例证，如我在本书第三章中所指出的。

斯宾塞在他的《伦理学原理》第 2 部，《伦理学的归纳》中得出结论：道德现象是极其复杂，很难对它们作出任何概括。事实上，他的结论是含糊的，他肯定想证明的只有一事，即从军事制转变为和平的产业生活之后，又发展出一系列和平的社会美德来，这已为孔德所指出。斯宾塞说，由此可见，"〔固有的〕道德感学说在其原来形态中是不真实的，但它勾勒出一

① 即"恬淡为上"。见《道德经》第 31 章。——译者

② 见 L.H. 摩根的《易洛魁人的联合》，1851 年，罗切斯特版。——英译者

个真理，一个更高的真理的轮廓，——即每一个社会中流行的感情和思想已经调节得和这社会中占支配地位的那一类活动相合拍。”(第191节)

读者大概已经注意到这个几乎是陈词滥调的结论为意料所不及。更近乎正确的做法是把斯宾塞所提供的数据以及对原始人的研究所提供给我们的大量类似的数据概括如下：一切道德的基础在于全动物界所固有的社会性的感情中，在于构成人类的理性的根本的首要的判断——公平这一概念之中。不幸那些从人类发展的原始时期以来就存在于人类中的劫掠本能却常常干扰对社会性感情以及对道德判断的根本原则的公平意识的承认。那些本能不仅依然保存着，而且甚至与新的致富之法的创造成正比地，在历史的各个时期有力地发展起来；与代狩猎而兴的农业，其后发生的商业、工业、银行业、铁道、海运，以及产业的发明的必然后果——军事的发明(总之可以使某些较其他先进的社会掠夺它们的落后的邻居而致富的一切)的发展成比例，劫掠的本能有力地发展起来了。至于这一过程的最近的行动，我们在1914年那场可怕的战争中看到了。

斯宾塞的《伦理学》的第二卷专门论述道德的两个根本概念——即正义与超越了单纯的正义而被他称之为“仁善——负面的与正面的”两者(也就是我们称之为宽宏大度，不过这名词与别的名词一样并不令人十分满意)。斯宾塞在1890年插入他的《伦理学》中的几章中写道，甚至于在动物社会中，我们也能判别出善的与恶的行为来，凡是那些对社会的利益大

于对个体的利益的行为，凡是那些有助于其他个体的保存或整个物种的保存的行为，我们称之为善的，即利他的。从这些行为中又演化出所谓“次人类的正义”，它又逐渐达到越来越高的发展。利己的冲动在社会中总是受到抑制，强者开始保护弱者，个体的特性有了更大的重要性，总的说来，产生了对社会生活是必要的类型。这样一来，各种形态的社会性在动物中发展起来了。自然，总有一些例外，但这些例外渐次消亡了。

尤有甚者，斯宾塞在论正义的两章中，表明这一感情最初是由个人的利己的动机（即害怕受害者本人或他的同伴或死了的部落的人进行复仇）中生发，后来随着人类的智力发展，逐渐发生了相互同情的感情。于是正义的合理的概念便开始演化，不过它的发展自然受战争（起初在部族间，后来在民族间）的阻碍。从古希腊思想家的著作看来，我们可以知道在古希腊人中正义这个概念是非常明确的。在中世纪也是如此，那时候，杀人或伤人的赔偿数目，都随被害者属于哪一社会阶级而异。只有在十八世纪末至十九世纪初，我们才在边沁与小穆勒的著作中读到“每个人只能算作一个人，无人可以算作一人以上”，这个公平的概念现今为社会主义者所遵从。然而斯宾塞却不赞成这一平等的新原则（我要添一句，这原则只是从法国大革命时期以来才被人所承认）；他以为这一原则有使得物种灭绝之可能。（第268节）因此他虽不排斥这一原则，却去寻求一个妥协方案，这是他在综合哲学的各个部分中所屡屡做过的。

在理论上他完全承认权利的平等；然而他依旧像他在论到心智的联想说和超验说时那样推理，他想在生活中去寻求在可取的公平与人的不公平要求两者之间的调和。他说，我们的感情一代一代地去适应我们的生活的要求，其结果是实现了道德的直观论与功利论两者的调和。

总的说来，斯宾塞对正义的阐释有如下述：——“每个人可以自由做他所想做的事，但以不侵害他人的同等的自由为限。每人的自由仅以所有人同样的自由为其极限。”（第272节）

斯宾塞说：“如果我们记住：最大量的幸福虽不是一个直接的目标，却是一个远期的目标，我们便会清楚看到每人追求幸福的范围是有界限的，其界限的那一边就是他的邻人的行为的同样有界限的范围。”（第273节）他又说，这种矫正是逐渐引进人的各个部落之间以及每一部落内部的相互关系中；而且随着它在生活中成了习惯，正义的概念也与之成正比地发展起来。

然而有些在极低的发展阶段上的原始部落对正义的认识却比那些至今在生活以及思维中还保留着早期军事制度的习惯的更发达的民族更为清楚。这一自然形成的正义概念，异常长久地影响着人的头脑，直接或间接地产生出了我们的神经系统的一个确定的组织，从而又生出一个确定的思维方式，以致我们的理性从无数的人的经验中演绎出来的结论和个人从他自己的经验中演绎出来的结论完全一样地站得住脚——如果我们承认进化论的假设，那么这个事实便是毫无疑问的。

纵然这些结论在字面意义上不正确，却可以用来确立真理。①

斯宾塞的关于伦理学的基础的讨论就此结束；他转而从绝对的伦理与相对的伦理的观点，即从在现实生活中演化的伦理的观点来讨论这一基础在社会生活中的应用（从9—22章）。然后他又用七章来专论国家和它的本质及功能。他像他的先辈戈德温那样，对现代国家学说以及整个社会生活之从属于国家（服从与附属）加以严厉的批判。

斯宾塞把社会生活已形成的形态的讨论引进伦理学中来，这是完全对的；在他以前很少有人想到这个问题。人类的道德概念全依赖于他们的社会生活在特定时期特定地域所取的形态。不管它是基于对中央权力（教会的或世俗的）之完全的屈从上，基于专制主义或代议制政府上，基于中央集权上或

① 如果这一节（第278节）不是太长的话，它是值得全文引用的。其后的两节对想了解斯宾塞的伦理学谈正义问题这一部分的人，也是同等重要的。他在第九章《批评与说明》中答复西奇威克对享乐论（即基于对幸福的追求上的道德学说）的责难时，曾谈到这个问题。他和西奇威克一致认为功利论者衡量苦乐时，需要某些其他手段来确认或核查。他还唤起人们注意下述的事：——人在发展满足他的欲望的手段时，他的欲望变得越来越复杂。人往往不仅追求目的本身（例如某种快乐或财富），而且还追求通向目的的手段。因此，一个合理的理性的功利论就这样从对于快乐的自发的追求中渐次发展出来。这个合理的功利论促使我们趋向于一个与道德的某些根本原则一致的生活。就像边沁声称的那样：作为生活的目标时，正义是我们所不能理解的，而幸福则是完全可以理解的，那是不正确的。原始人并没有表示幸福这个概念的词，而他们却有一个十分明确的正义的概念，如亚里斯多德所表示的："违反正义的人也就是那个所取多于他理所应得的人。"我还要加一句，就是这里所说的规则、其实被我们所知道的在最原始阶段中的蒙昧人极其严格地遵守着。总的说来，斯宾塞声称，作为行为规则，正义比幸福更易理解，他这样说是对的。——著者

自由邦及村社的契约上;不管经济生活是基于资本的统治上或合作联合的原则上——这一切都在特定时代的人的道德概念与道德学说中反映出来。

要肯定这些话是否是真理,只要考察一番现代的伦理概念就够了。随着大规模国家的形成,随着制造业、工业及金融业的急速发展,从而获得财富的新方法也很快发展,争夺统治权的斗争以及掠夺他人的劳动以致富的斗争也发展了。为了这些目的,不断地进行血腥的战争,最近一百三十年未曾停止过。因此有了国家权力的问题、加强或削弱国家权力的问题、集权或分权的问题、人民对于他们的土地的权利的问题、资本的权力问题——所有这些都成了异常迫切的问题。道德问题的解决必然取决于这些问题按照这一或那一方向来解决。每个社会的伦理反映它的社会生活的已确立的形态。所以斯宾塞把他的关于国家的研究引到伦理学中去,是正确的。

首先,他确立了一个前提:国家的形式,即政治生活方式和自然界中的万事万物一样,是可变的。事实上,历史告诉我们人类社会的形态如何从部落制,经过社团的联合,再变化为中央集权国家。然后他追随孔德,指出在历史中存在着两种类型的社会组织:即国家的好战的或军事的形态(据斯宾塞说,这种形态在原始社会中是占绝对优势的);以及和平的产业的形态,人类中开化了的部分正实现向这一形态的转变。

在承认了社会每一成员的同等自由以后,人们不得不也承认政治权利的平等,即由他们自身选举出他们的政府的权

利。斯宾塞说，然而甚至于这也是不够的，因为这种制度并不能消除各阶级的利益之间的对抗性。斯宾塞便得出结论道，现代人不管如何享受到所谓政治权利的平等的好处，也不会在最近的将来获得真正的平等。（第352节）

我不想在这里讨论斯宾塞关于国家中公民的权利的思想；他的那些思想是和十九世纪四十年代通常的中产阶级的想法一样；因此他大力反对承认妇女的参政权。然而我们必须把斯宾塞的关于国家的一般想法考察一下。他声称，国家是由战争创造的，"凡没有而且不曾有过战争的地方，便没有政府"（第356节）。一切政府及一切统治权力皆由战争而生。自然，在国家权力的形成中起重要作用的不仅是战时对于首领之需要，还有对仲裁氏族间的争端的裁判人之需要。斯宾塞承认这个需要，然而他以为国家之生成及其发展之主要原因乃是战时有领袖之必要。[①]要把政府的统治权力转化成军事独裁，必须经过一场长期的战争。

---

① 总的说来，斯宾塞和其他许多人一样，不加区别地用"国家"一词来指社会生活的各种形态，而实际上"国家"这名词应该只用来指那些在古希腊从腓力普二世及亚历山大大帝的帝国时代以来；在罗马，约在共和国末期及帝国时代；在欧洲，从十五、十六两世纪以来的有等级制度与中央集权的社会。

至于部落联合以及发源于十一、十二两世纪并一直存在到有着集中权力的真正国家的形成为止的中世纪自由城市、及其同盟，我们应该称它们为"自由城市"、"城市同盟"、"部落联合"。事实上，把"国家"一词用于墨洛温王朝的高卢人、或成吉思汗时代的蒙古族联邦，或中世纪的自由城市及其自由同盟，便会对当时的生活造成一个完全虚假的观念。（参看我的《互助论》第5第6及第7章）——著者

诚然，斯宾塞的思想在许多方面，甚至从现代专制主义者的观点看来，是反动的。然而在有一点上，他抗议国家有无限制的权力可以处置公民的人身及自由，他甚至于比当代许多激进的专制主义者（为国家作辩护的共产主义者集团也包括在内）走得还要远。在他的《伦理学原理》中，斯宾塞特地留了一些篇幅来论述国家的作用及其重要性，包含有深刻的思想。在这里，斯宾塞成了最先主张称为无政府主义的反国家学说的戈德温的继承者了。

斯宾塞说："当欧洲各国正在分割着劣等民族所居住的土地，对这些民族的土地要求不屑一顾地漠然置之的时候，还指望这些国家的政府能如此体贴地照顾到个人的要求，以致为了这些要求而不采取某种明显的政治措施，这是愚蠢的。只要人们以为在国外实行征服的政权会给这样夺来的地方以各种权利的时候，那种以为议会的法案万能，以为集合的意志能正当地不受任何限制地压制个人意志的学说必然在本国长盛不衰。"（第364节）

然而对于人格的这样一种态度无非是前时代的一种残余。文明社会的现今的目标乃是使每个人能"实现自己的本性的要求，而不干扰别人实现同样的要求。"（第365节）在分析了这一情况之后，斯宾塞得出结论：国家之功能限于专门来维护正义。超过这一范围的一切活动将构成对正义的违反。

但是斯宾塞断定道，将有很长一个时期，人们不能指望那些用自己的政党的名义向人民许愿，要给他们各种各样的好

处的政党政治家会注意到那些要求对政府干涉个人生活加以限制的人们。不过斯宾塞究竟用三章书来讨论了“国家义务的界限”，而在结束这几章时，他企图表明那些立法者想用法律来消灭人的天性的变异的努力是多么荒谬。怀着这个目的，人们至今还重复着那些罪恶的荒谬行为，如从前为了强迫所有的人改信一个宗教时所犯过的；而基督教各民族及其无数的教会与僧侣恰如蒙昧人一样好战，一样报仇心切。同时生活本身并不管什么政府，正向着培育更好类型的人前进。

不幸，斯宾塞在他的伦理学中没有指出现代社会中主要支持着牺牲落后的部落与民族以遂其致富的贪欲的是什么。现代文明社会使人有很广泛的机会，不离开本国，就可以捞得那些被迫出卖力气以至自身以养活家属子女的无产者的劳动所产出的利益。这个根本事实，斯宾塞却轻易地放过了。由于这种构成现代社会本质的可能性，① 人的劳力才组织得如此拙劣，利用得如此不经济，以致它的农业和工业的生产率至今依然比它能够和应该达到的低得多。

劳动力，甚至工人与农民的生命在今日被看得如此之贱，以致工人需要进行长期劳累不堪的斗争才能从他们的统治者那里赢得对工厂进行视察的规定，保护工人免于受机器伤残的事故以及保护成年人和儿童不受各种有毒气体之害。

斯宾塞能够相当勇敢地站出来反对国家的政治权力；然

① 指剥削。

而在经济学领域中，尽管他有着这一领域中几位先辈的足够的权威，他仍然是胆小的；同他的自由主义阵营中的友人一样，他只抗议过土地的垄断。因为害怕革命，他不敢公开勇敢地站出来反对工业中劳动力的剥削。

斯宾塞把他的《伦理学原理》的最后两部分专门用来论述“社会生活的伦理”，把它又分为两部分：“负面与仁爱”与“正面的仁爱”。

在他的著作的开始，（第54节）斯宾塞指出对于社会生活来说，只有正义是不够的，正义必须辅之以行动——为了别人的或是全社会的福利的行动，并不指望得到回报的行动。

他把这一类行为冠之以“仁爱”“宽宏大度”之名，他又指出一个有趣的事实，即在现今社会生活发生的变化中，许多人不再承认“在那些被作为权利来要求的东西与那些被作为恩惠来接受的东西之间有条分界线”了。（第389节）

斯宾塞特别害怕这一“混同”，他甘愿反对劳动群众的现代要求。在他看来，这些要求导致“堕落”，而尤其有害的是，将导致“共产主义与无政府主义”。他说；劳动报酬的平等导致“共产主义”，随之而来的便是拉瓦孝① 学说，主张“每人应该去攫取他所喜欢的东西，应该如拉瓦孝所说的，去‘压制’每一个挡他的道的人。那时候无政府主义就出现了，人们又回到无遏制的为生活而斗争中去，像回到野蛮人中间一样。”

① F.拉瓦孝（F.Ravachol）：法国无政府个人主义者，因炸弹事件在1892年被处绞刑。

（第391节）

努力去“减轻”最不适应（环境）的将被灭绝这一法则（斯宾塞以为这法则存在于自然界中）之严酷是必要的；不过这项“减轻”工作要由私人慈善事业担当，而不该留给国家去做。

至此，斯宾塞已不再是一个思想家，而回到最寻常的人的观点上去了。他完全忘了大群的人无力获得生活必需品——这种无力境地，由于权力被篡夺与阶级立法之故，在我们的社会中发展了；虽然在另一节中，他自己又极其聪明地谴责英国现在的地主的土地是篡夺而得的。不过他想到在现代欧洲，人们对通过立法为劳动群众谋利益这一点要求得太高了；这使他担心。他企图把理应归于群众的和别人出于善心所给与他们的分开，这时候，他忘了群众中间的赤贫与低生产率恰恰在于通过征服与立法而建立起来的掠夺制度，以致我们今天必须扫除掉把国家及其法律所累积起来的邪恶。

斯宾塞的学说无疑也受了对生存竞争的错误阐释之害。他在生存竞争中所见到的只是不适应者的被消灭，而生存竞争的主要特征应在于那些能适应变化中的生活条件者的存留。我在别处（《互助论》）已经指出，这两个阐释之间的差异是极大的。在前一种情形中，观察者看到同一群体的个体之间的斗争——或者说得更正确一点，他并没有看到，只是在心目中想象着这样一场斗争罢了。在后一种情形中，观察者看到了与敌对的自然力量或别种动物的斗争，这斗争是由动物群体共同通过互助来进行的。无论谁，只要他肯仔细观察动

物的实际生活(例如像被达尔文正当地称为一位伟大的博物学家的布雷姆所做过的那样),他便会看到在生存竞争中社会性起着何等巨大的作用。他会被迫承认在无数种的动物中间,那些对可变化的生活条件的要求更加敏感的物种或群体,那些在生理上更为敏感,更易于改变的物种或群体,那些表现出群居本能与社会性的更大的发展的物种或群体将会存活下来。达尔文指出得对:群居本能与社会性的发展首先导致精神能力的更好的发展。①

不幸,斯宾塞不曾注意到这一点,而且虽然他在1890年发表于《十九世纪》杂志上的两篇论文中,终于通过举例说明动物中的社会性及其重要性部分地改正了这一错误(这两篇论文后来收入他的《伦理学原理》第2卷中)。②但他在早年构筑的伦理学说的全部结构终究受到了有缺陷的前提的影响。

① 见《人类的由来》一书;在书中他把他在《物种原始》中所发表的以前关于生存竞争的见解大大地修正了。——著者

② 这两篇论文的标题皆为《正义论》,分为下列五节:一、动物的伦理;二、次人类的正义(以上3月号);三、人类的正义;四、正义之感情;五、正义的观念(以上4月号)。——英译者

第十五章 居友的伦理学

无义务无制裁的道德——"道德的生殖力"——居友的道德学说中的自我牺牲问题——生的"充实"与冒险及斗争的欲望——居友的道德的个人主义特征——从社会的观点来激发伦理学的必要性

十九世纪后半期有不少哲学家和思想家都想把伦理学建立在一个纯粹科学的基础上;在许多尝试中,法国的天才思想家居友的著作是特别值得我们来细心研究一番的。这位青年哲学家 M.J. 居友(1854—1888)不幸死得太早了。他志在把道德从一切神秘的、超自然的、神的启示中,从一切外部的强制或义务中解放出来;另一方面,他又想把个人物质利益的考虑,或对于幸福的追求(功利论者的道德就建立在这上面的)从道德领域中排斥出去。

居友的道德学说设想得如此细致周密,阐述的方式是如此完美,以致我们不难用极少几句话把他的道德学说的本质表述出来。在他还极年轻的时候,[①]他就写成了一部论述伊

① 十九岁。——列别杰夫

壁鸠鲁的道德学说的很有分量的著作(《伊壁鸠鲁的道德及其与现代学说之关系》)①。此书出版五年后,他又发表了他的第二部极其可贵的著作:《当代英国的道德》。

在后一部书中居友阐述了边沁、穆勒父子、达尔文、斯宾塞、贝恩诸人的道德学说,并一一加以批判的考察。最后在1884年,他又发表了他的出色著作《无义务无制裁的道德概论》,此书以其结论之新颖与正确,以其解说之富于艺术美,震惊了一代学者。此书在法国共印了八版,② 而且被译成欧洲各国文字。③

居友把在最广泛的意义上的生命这一概念置于他的伦理学的基础之上。生命自身表现在生长中,在繁殖中,在传播中。在居友看来,伦理学应该是关于达到大自然的特殊目标的手段的学说。这特殊目标便是生命的生长和发展。因此人

---

① 《伊壁鸠鲁的道德及其与现代学说之关系》出版于1874年,获法国道德学与政治学学会的奖金。——著者

② 我有的《无义务无制裁的道德》一书是1923年第17版。

③ 傅叶在他的《尼采与非道德论》中说过:尼采能随意引用居友的著作,他常常把居友的这本书置于案头。关于居友的哲学可参看傅叶的著作《观念力之道德》及傅叶的其他著作。——著者

尤其是《居友的道德、艺术、宗教观》——英译者

在《居友的道德、艺术、宗教观》第二部的附录中傅叶曾引用柏德禄在哲学协会中将居友、柏格森、尼采作比较时说的话。其中有几句是:“在尼采与在居友一样,现实的原则与行为的理想的目的乃是生命的发展。……而且在这里还可以看出居友对尼采的直接影响,因为我们知道尼采读过,赞美过,注释过居友的书。……事实上,如果我们判明居友和尼采之间的不同之处,我们便会承认在居友眼中生命与休戚相关(团结)同义,而在尼采则生活与斗争及统治同义。生命就是权力欲。”(1923年第10版252页)

的道德因素并不需要什么强制，什么强制性的义务，什么上天的制裁；由于人类有充实的、高强度的、生产性的生活的需要，道德因素便在我们心中发展了。人不以普通平凡的生存为满足；他要寻求机会来扩充生存的界限，加快其节奏，使之充满各种不同的印象及情绪的体验。只要他觉得他有着达到这一目标的能力，他决不会等什么外部来的强制或命令的。居友说“义务”乃是“一种就其本性来说比所有其他力量都优越的某种内部力量的意识。在内心感觉到自己所能做的最大的事，这确实是对自己应尽的责任的第一意识。”①

特别在一定的年龄我们觉得我们所有的力量多于我们过个人的生活所需要的，而且我们甘心情愿地将这些力量用来为他人服务。从力求用行动表现出来的超丰富的生命力的意识中，就生发出我们通常称之为自我牺牲的行为来。我们觉得我们所有的精力超过了我们的日常生活所需要的，我们便把这精力分给他人。我们开始长途航行，我们从事教育事业，或者把我们的勇气、我们的主动精神、我们的坚忍与耐力用于某一种共同的事业。

我们对他人的悲哀表示同情也是如此。居友说，我们意识到我们的头脑中有更多的思想，我们的心中有比我们的自我保存所需要的多得多的同情、爱、欢乐和眼泪；所以我们把它们给予别人，毫不担心它对我们会有怎样的后果。我们的

① 《无义务无制裁的道德概论》，第1卷，第3章，第106页。——著者

天性要我们这样做——恰如植物不得不开花一样，纵然开花之后死亡就会到来，它依然会开花。

人具有“道德的生殖力”。“个人的生命应该为他人而扩散，必要时还应该为他人而舍弃(牺牲)……这种扩散乃是真实的生命的条件本身。(“结论”249页)居友又说：“生命有两个方面，一方面，生命有营养及吸收的作用；另一方面，它又有生产及繁殖的作用。它所得越多，则它所需要付出的也越多；这是生命的法则。”(第101页)

“消费乃是生命的条件之一。这是吸入空气后吐出的空气。”“生命从生命之杯满溢出来，是真正的生命。世上有某种不能与生存分离的宽宏大度，要是没有它我们就会死亡，我们就会从内部枯萎。我们必须开花；道德、无私心是人生之花。”(第1卷，第2章，101页)

居友也指出斗争与冒险的吸引力。事实上，人在一生中，甚至就在老年，为了斗争与冒险的那种迷人力量，甘愿进行斗争、冒险，有时虽以生命作孤注一掷亦所不辞。这样的事回想起来不知有千千万万。像青年木席里①那样的人不只一个；当他回想起那几小时自由与斗争中的生活时，他说：

① 木席里(Mzyrl)：俄国诗人莱蒙托夫(1814—1841)的长诗《童僧》中的主人公。他是一个高加索青年，自幼即由僧侣收留教养，有一天，他逃出寺院，追求自由，想恢复他的祖先们的那种自由生活。然而三天以后，他被一只野兽所伤，又被他的以前的保护人找到，救了回去。——法译者

是，老头儿，我生活过，
如果不算那奇妙的三天，——
我的生活便会比你的衰弱的晚年，
在许多许多方面更可悲可怜。

所有伟大的发现与对地球以至整个自然界的探测，所有想深入生命与宇宙的奥秘的大胆尝试，或者用一种新的形式来利用自然力量的大量尝试，不管是十六世纪的长途航行，或现今的空中飞行，所有冒着生命危险想把社会在新的基础之上改建的企图，以及所有在艺术领域中新的发轫——它们都是从上述的对于斗争与冒险的渴望中生发出来的，这种渴望有时抓住了单独的个人，有时抓住了一些社会集团，有时甚至于掌握了整个民族，使它们行动起来。这是人类进步的原动力。

居友又说，最后还有一种形而上的冒险（思想方面的冒险），当一个新的假设在科学的或社会的研究或思想领域中，或者在个人或社会的行动中提出来后就会有这种冒险。

支持社会的道德结构与道德进步的，就是这种英勇行为，“不仅是在战役或斗争中”的英勇行为，而且也在大胆的思想飞跃中，在个人生活与社会生活的改造中的英勇行为。

至于在我们中间涌现的对道德概念与道德倾向的认可这问题（换言之，赋予它们以一种强制性），我们都知道人类从古至今一直在宗教中，在来自上天而且需要靠害怕来世受到报应或善有善报的允诺来维持的命令中寻找这种确认与认可。自然，居友看不出有这种必要，因此他便用几章篇幅来说明道

德准则中义务概念的起源。这几章写得非常之好，而且表述得富于艺术性，我们应该读他的原文才是。至于其根本思想，则可以概括如下：

首先，居友指出我们内心赞许有道德的行为，谴责反社会的行为。由于社会生活，这从远古时代以来一直在发展。本能的正义感在人心中自然地唤起道德的赞许与非难。最后，人所固有的爱与兄弟情谊的感情也向着同一方向行动。①

一般说来，人有两种倾向，一种是仍然还是无意识的本能与习惯，它们生出的是不很明确的思想；另一种是完全有意识的思想和有意识的意志趋向。道德站在这两者之间的界线上；它常常不得不就两者加以选择。不幸那些著书论述道德的思想家没有注意到，在我们自身中，有意识的东西在何等大的程度上依赖着无意识的东西。（第1卷，第1章，92页）

然而，对人类社会中习俗的研究已指明：无意识的东西在多大程度上影响着人的行为。在研究这一影响时，我们注意到，自我保存的本能远不足以说明人的所有追求，如功利论者所假定的那样。在自我保存的本能外，还有另一种本能：对一种更有力度，更有变化的生活的追求，对将其界限扩

---

① 居友的这些话（可惜他不曾进一步加以发挥）在多大程度上是正确的，这一点可从此书第2章（《生命的最高力度有其最大扩散性为必然的相关命题》——译者）内看出来。在这章内，他指出人类的这些倾向乃是许多种动物及人类的社会生活之自然的结果，也是在这种情形下发展的社会性的自然的结果。（社会性乃是动物所不可缺少的，没有它动物不可能在同自然的严酷力量作斗争的生存竞争中存活下来，以至于今）。——著者

充到超出自我保存范围的追求。生命并不仅限于营养，它还要求富于印象、感情与意志的表现的头脑的生殖力与精神活动。

自然这种意志的表现正如居友的一些批评家所正当地指出的，会违反社会的利益而行动，而且的确常常这样行动。然而事实是：曼德微尔与尼采所看得非常重要的反社会的倾向，远不足以说明人类的一切超出自我保存范围的追求，因为在反社会倾向以外，同时还有一种对社会生活的追求，对与整个社会生活和谐一致的生活的追求，后一种倾向并不较前者为弱。人追求睦邻关系与正义。

可惜，居友在他的基本著作中不曾把这最后的两种思想作透彻的发挥；后来在论文《教育与遗传》中，他曾较为详细地论到这些思想。①

居友了解道德决不能建立在仅仅是利己主义的基础上，如伊壁鸠鲁及其后的英国功利论者所主张的那样。他深知仅仅是内部和谐与“存在的统一”(l' unité de l'être)是不够的，在道德中还包括社会性的本能在内。②不过，他没有像培根与达尔文那样赋予这一本能以应有的重要性；我们知道培根与达

① 在《无义务无制裁的道德》第7版中作了这些增补。——著者

《教育与遗传》是居友的遗著，在第7版以后的《无义务无制裁的道德》中，曾由傅叶将《教育与遗传》中与此有关的各节摘要分章补入，作为注解。傅叶在他的《居友的道德、艺术、宗教观》中曾把此书的内容作了概述。此书有英译本，1891年出版于伦敦。

② 居友说：“道德无非是存在的统一而已。反之，不道德就是一分为二——即互相局限的不同能力的对立。”(第1卷，第3章，109页)——著者

尔文甚至于声称:在人类和在许多动物中,这一本能是比自我保存的本能更为强大,而且比自我保存的本能起的作用更为长久。居友也没有认识到在道德上犹豫不决时,那个不断扩张的正义的概念(即人与人之间的公正这一概念)所起的决定性的作用。①

居友对那种对道德的强制性的意识作了如下的解释(我们内心毫无疑问感受到这种意识):"只要考察一下精神生活的正当方向就够了;我们随时都会发现向着这些方向的活动本身所造成的一种内心压力。"由此,"植根于生活机能本身中的道德义务,在原则上先于思维着的意识,而从我们的存在的晦暗的、无意识的深处迸发出来。"(第1卷,第3章,113页)

他又说,这一义务感并不是战无不胜的;它是能够被镇压下去的。然而如达尔文所表明的,它留在我们内心,它继续存在下去,而且无论何时,我们的所作所为只要违反了义务感,它便会使我们想起它的存在;那时,我们便感到内心的不满,于是在我们内心就有了道德的目标的意识。居友在这里举了几个关于这种力量的极好的例子;他引斯宾塞的话,预言将来有一天,利他的本能在人心中会发展到这样一种程度,以致我们不经过什么明显的斗争就会服从它的(我要说,已经有许多

① "一句话,我们想的是物种,我们想的是物种在其中可以生存的条件,我们设想有适应这些条件的某种正常类型的人。我们甚至设想整个物种的生活适应这个世界,事实上,还设想维持这种适应的条件。"(《教育与遗传》第2章,第3节,77页——著者

《无义务无制裁的道德》第3章的"增补"中也有这一段(111页)。

人这样地生活着)；而且将来有一天，人们会为了一个可以作出自我牺牲的行动的机会而你争我夺。居友说："自我牺牲在生命的一般法则中有它的位置，……大无畏精神或自我牺牲不是自己及个人生命的单纯的否定；它是这个生命升华到最高度的表现。"(第2卷，第1章，150页)

在绝大多数的事例中，自我牺牲所取的形式并不是完全的牺牲，也不是牺牲生命，它只是一种危险的形式，或是捐弃某种好处。在斗争中以及在危险中人所指望的是胜利。预见到这种胜利便给了他以一种欢乐的感觉与生命充实的感觉。甚至有许多动物都喜欢那些带有危险性的游戏，例如某种猿猴喜欢和鳄鱼逗着玩。而在人们中间，乐于以寡敌众的愿望也是极平常的。有些时候人有一种感到自己了不起的需要，有意识到他的意志的力量与自由的需要。他通过斗争，针对自己、针对自己的激情或针对外部障碍的斗争而获得这种意识。我们这里谈的是生理的需要；那种促使我们去从事冒险行为的感情是与危险的增长成正比而变得更为强烈，这也是很常见的。

然而道德感不仅促使人们去冒险；甚至在人们受到**不可避免的死亡**这种威胁时，它还会指导他们的行动。在这一点上，历史教导人(至少是那些愿从它的教导中获益的人们)说："自我牺牲乃是历史上最为珍贵，最为强大的力量之一。要使人类(这个懒得动弹的庞然大物)前进一步，总是需要把有那种会致个别的一些人于死命的冲击。"(第2卷，第1章，152页)

在这里居友曾写下了不少精彩的篇章来表明自我牺牲是

何等地自然,甚至在人面对着避免不了的死亡,而且不存来世有好报的希望时,自我牺牲也是很自然的。然而对于这些篇章我们还应该添一句:这同样的情况在所有社会性动物中间也普遍存在。为家族或群体的利益而自我牺牲,乃是动物界中普通的事实;人既是一种社会的生物,自然也不会是例外。

然后,居友指出:人类天性的另一性质,这一性质在道德中有时代替了规定的义务的感情。这就是智力上冒险这种欲望,即建立一个大胆的假设的能力(如柏拉图所显示的)以及从这个假设中演绎出自己的道德的能力。一切卓越的社会改革家都是被一个或另一个人类可能的较好的生活方式的概念指引着的;虽然这样一位改革家并不能用数学的方法来证明向着他所指定的方向的社会改革是可取的而且是可能的,然而他(在这一点上他与艺术家相似)却用了毕生,用了他的全部能力、全部精力来从事于这种改造工作。居友说,在这种情形中,"假设实际上产生和信仰同样的效果——甚至还生出一个后来的信仰,不过这后一个信仰并不像前一个那样地肯定的和教条式的。"……当康德想使意志成为'自治的',而不屈服于一个与它无关的法则时,他便发动了道德哲学的一场革命;但是他中途停止了。他相信道德媒介的个别的自由能与法则的普遍性相调和。……真正的'自治'必然产生个人的独创性,而非普遍的一致性。……供人类选择的不同学说的数目越多,则将来的与最后的协议的价值便越大。"(第2卷,第2章,第1节,165—166页)至于思想之"难以实现",居友用充满了

诗意的灵感回答道:——“理想离现实越远,它便看来越可取。由于愿望本身是最高动力,所以最渺茫的理想便能统率最大限度的力量。”(第2卷,第2章,172页)

然而大胆的思维如不中途停止便会导致同样积极的行为。“各种宗教都说:‘因为我相信,而且因为我相信外来的启示,所以我希望。’我们必须说:‘因为我希望,所以我相信,因为我感觉在我内部有一种纯属内部的精力(考虑问题时要把这种精力考虑进去),所以我希望。’……只有行动才使我们对我们自己、对别人、对世界有信心。抽象的静观、孤独的思想,到头来只会削弱你的活力。”① (第2卷,第2章,175页)

在居友看来,这就是要代替制裁的东西,基督教道德的维护者曾求制裁于宗教,求制裁于来世更美好生活的许诺之中。首先,我们在我们内心找到对于道德行为之赞许,因为我们的道德感情、博爱的感情从远古时代以来,通过社会生活与对自然界的观察,就在人心中发展。然后人类在半有意识的倾向、习惯与本能中找到了同样的赞许,这等倾向、习惯,本能虽不是很明显,却是深植于作为社会的存在的人的天性中。千万年来,整个人类就是在这些影响下成长起来的。如果说在人类生活中有过一些时期,所有那些最美好的品质似乎都被人忘掉了,那末,经过一段时间,人类又会开始追求它们。而且当我们寻求这些感情的起源时,我们看到它们扎根在人的内

① 本章中所引用的《无义务无制裁的道德》中的语句,有时并未注明见于原书何页,页数是我参照居友的17版原书注出的。

心，甚至比他的意识还要扎得深。

接着，为了说明人的道德因素的力量，居友分析了自我牺牲的能力在人内心发展到多大的程度，并说明追求冒险与斗争的欲望是如何普遍地为人所固有，不仅存在于领袖们的头脑中，而且也存在于日常生活的思虑中。这几节是他的论文中最优美的几页。

一般说来，我们可以放心地说，居友在其对无义务无宗教制裁的道德这个基础的论述中，把道德及其问题的现代阐释按在二十世纪初有教养的人的头脑中所呈现的形式表达出来。

由此可见，居友并不想展示道德的所有基础，他的目的只是想证明道德并不需要义务的概念，或一般地说，任何外部的确认。

人只要觉得在他内部有着过一种紧张的，即有变化的生活的力量，他就会力求使生活过得紧张；这一事实在居友的阐释中就成了一种要过这种生活的强大的吸引力。另一方面，冒险与具体的斗争的欲望与由冒险、斗争带来的欢乐以及思想上的冒险（居友称之为形而上的冒险）推动人在这同一条路走下去。换言之，当人向着他的行为、生活、思想中的“假想的”境界前进（即向着只是被我们设想为可能的境界前进）时所感到的快乐会驱使人向着这同一方向走下去。

这就是在自然主义的道德中代替宗教道德所接受的义务感的东西。至于自然主义道德中的制裁，即自然主义道德为某种层次更高、更为一般的东西所证实，我们已经有了对道德

行为赞许的自然感情和一种直观的半意识,这对道德的赞许,是从正义这个概念生发出来的,虽是无意识的,但为一切人所固有。最后,我们还有来自我们所固有的爱与博爱的感情的赞许。

对居友说来,道德概念的形式就是如此。如果说这些形式来自伊壁鸠鲁,那末,它们已经大大地深化了;而且代替了伊壁鸠鲁派的"乖巧的计算",这里已经有了一种自然主义的道德,这道德靠着人的社会生活在人心中发展起来。培根、格劳秀斯、斯宾诺莎、歌德、孔德、达尔文诸人都明白这种道德的存在,斯宾塞则部分地明白;然而那些倾向宗教的道德学家却依然顽固地否定这道德之存在,他们宁可大谈人虽然是"按照上帝的形象"创造出来的一种存在,其实却是魔鬼的百依百顺的奴隶;只有用现世中的鞭子和监狱,与来世的地狱来威吓他,才能使他抑制他的固有的不道德性。

第十六章 结　论

我们现在试把这种对各类道德学说的历史概述作一总结：

我们已经看到，从古希腊至今，伦理学有两大学派。一部分道德学家主张伦理概念是由上天启示与人的，因此他们就把伦理学和宗教连结在一起。另一部分思想家看到道德的起源就在人自身，他们力求把伦理学从宗教的认可中解放出来，而创造一种实在论的道德。在这一派思想家中，有些人主张所有人的行为的主要原动力就是有人叫做“快感”，有人叫做“福祉”或“幸福”的东西，简言之，就是给人以最大量的享受和快乐的东西。所有行为都是向着这一目标。人可以随意寻求他的最卑下或最崇高的倾向的满足，然而他寻求的总是给他以幸福与满足，或者至少给他以未来的幸福与满足的希望的东西。

自然，无论我们如何行事，我们首先寻求快乐与个人的满足也好，为了某种更美好的东西甘愿抛弃眼前的欢娱也好，我们总是向着在一个特定时刻会使我们得到最大满足的方向行事。一个享乐论思想家因此有理由说，道德的全部可以归结为每人追求足以给他以最大的快感的东西，纵使我们会像边沁那样选择最大多数人的最大幸福作为我们的目标，也不例

外。然而不能由此便说：我在按某种方式行事之后，不会感到悔恨，也许是抱憾终身，感到我不该这样行事，而应按另一种方式行事。

如果我说得不错，这导致这样一个结论，那些断言"每人都寻求给他以最大满足的东西"的著作家并不能得出一个解决决定道德的基础这个根本问题(这是伦理学中一切研究的主要问题)的办法，问题依然存在。

现代的功利论者边沁、小穆勒及其他诸人对于这问题曾回答说："当你控制住自己不以伤害报伤害时，你只不过是避免了一个不必要的不快，避免了因缺乏自制与行为粗鲁(这是你素不愿意让自己犯的毛病)而责备自己。你走了那条给你以最大满足的路；如今，你也许甚至会想：'我的行为是多么合理，多么好。'"对此有些"实在论者"会添一句："请不要向我大谈什么你的利他主义和你对邻人的爱。你的行为像一个乖巧的利己主义者——仅此而已。"而道德问题依然不曾前进一步。关于道德之起源，我们并没有学到一星半点；而且我们也不曾发现对同胞的仁爱是否可取，如果是可取的，那么又可取到什么程度？在思想家面前，问题依旧是："道德只是人们生活中一个偶然现象，而且在某种程度上也是社会性动物的生活中一个偶然现象，这是可能的吗？道德果真只是我的偶然的仁爱心情以及随之而来的'这仁爱使我可以得利，因为它使我免掉进一步的不快'这个我的理性的结论，此外并无更深刻的基础，这是可能的吗？而且再说，既然人们认为并不是每次都有人以德报怨，因为有一些伤害，不管加于谁的身上，谁都

不会忍受，那末，果真没有一种标准可以用来对各种各类的伤害加以区别吗？果真一切都取决于个人利益的计算，甚至仅仅取决于一时的脾性，一次偶然吗？”

毫无疑问，从人类生活的最初时期以来就倡导为道德的基础，而且到了近来又为理性主义思想家特别提出的“社会的最大幸福”，确实是一切伦理学之首要基础。然而就事论事，这个概念太抽象，太渺茫，不能创造出道德的习惯和道德的思想模式。这就是为什么从远古时代起，思想家始终在寻求道德的一个更为稳定的基础的原因。

在原始人中间，魔法师〔西伯利亚北部等处〕、萨满教巫师、占卜家等人的秘密联盟（这就是当时的科学家的联盟）靠的是用种种怪异的祭仪来威吓人们，尤其是威吓妇孺，这导致了宗教的渐次的发展。[①]宗教则确认了那些被认为有益于整个部落生活的风俗习惯，因为这些风俗习惯有抑制个人的利己的本能与冲动的作用。其后在古希腊各个哲学学派都指向这同一目标，后来在亚、欧、美三洲又有些更倾向于神灵的宗教也是一样。然而在十七世纪开端，宗教原则的权威开始在欧洲衰落时，便有了为道德概念发现不同基础的需要。于是就有一些人追随伊壁鸠鲁开始以享乐论或幸福论的名义提出

---

① 在北美印第安人的许多部落中间，在举行祭仪时，如果男子中有人戴的假面具掉落了，以致妇女们可以看到他的脸，他便会立刻被杀死，其他人便说他是被阴灵杀的。这祭仪含有威吓妇孺的直接目的。——著者

克鲁泡特金用的是现在式动词，不过这种可笑的风俗如今大概已不再流行。——英译者

个人得利益、快感、幸福的原则；而另一些人主要追随柏拉图与斯多噶学派，继续或多或少地从宗教寻求支持或转向同情、怜惜(同情、怜惜毫无疑问存在于一切社会性的动物中的，而在人心中更远为发达)，把它作为平衡利己倾向的力量。

对这两个运动，当代的包尔生添了一个“活力论”(Energism)；其本质的特征，包尔生以为是“自我保存与意志的最高目标的实现，即合理的自我之自由与所有人的力量的完善的发展与发挥。”①

然而“活力论”也不能够回答为什么“有些人的行为和他们的思考方式会在旁观者中激起愉快的或不快的感情”这个问题，或为什么愉快的感情能和其他感情相比占优势，随后就变成习惯性的，从而能调节我们的未来的行为这个问题。如果这不是纯属偶然，那又是为什么？道德的倾向之所以能对不道德的倾向占上风的原因是什么？这些原因果真如边沁所教导的，在于功利，在于计算，在于各种快感的轻重权衡，是在于选择其中最有力度、最持久的快感吗？或者在于人以及一切社会性动物的构造中有着一种驱使我们去趋向我们称之为道德的原因吗？纵然在同时，在贪欲、虚荣心和权力欲的影响下，我们也能做出一个阶级压迫另一个阶级，以及在上一次战争中常见的行为如放毒气，用潜艇，齐伯林飞艇攻击在睡眠中

① 包尔生的《伦理学体系》，有英译本，1899年，纽约版。——著者
这句话是从包尔生书中各处摘出一些语句拼合而成，特别见之于223—224，251，270—271各页。——英译者

的城市，征服者将被放弃了的领土彻底破坏这类罪恶行为。

其实，人类生活及其全部历史不正是告诉我们：如果人们单纯按个人得利为指导〔去行动〕，那么任何社会生活都是不可能的吗？人类的全部历史表明人是一个不折不扣的诡辩家，他的头脑要找出各种理由来替他自己的欲望与激情所驱使他去做的行为辩护，易如反掌。

甚至像应该震惊全世界的二十世纪的侵略战争这样的滔天罪行——而德国皇帝及其千百万的臣民(连激进党和社会党也在内)照样找到了可以为之辩护的理由，说这是为德国国民谋利益；有些更加精明的诡辩家甚至看出这对全人类有好处。

包尔生把霍布斯、斯宾诺莎、沙夫茨伯里、莱布尼兹、沃尔夫[①] 之类的思想家都列为各种形态的"活力论"代表人物。他说，真理显然是在"活力论"这一边。"近来，进化论的哲学得出了下面这一观点：某一理想类型及其在活动中的表现是一切生活及一切追求的确实的目标。"(272—274 页)

包尔生用来确证自己的想法的论据之可贵在于它们从意志的观点，阐明了那些伦理学著作家没有足够注意到的道德生活的某些方面。然而这些论据却不能表明在道德问题上，理想的类型在活动中的表现如何不同于对"最大程度的快感"的追求。(272 页)

前者必然会归结为后者，并能很容易地到达"我要我所要的"这一原则的地步——要不是在心中存在着一种在激情发

① C. 沃尔夫(1679—1754)：德国哲学家。

作时刻起抑制的反射作用(如对欺诈的嫌恶、对统制的嫌恶、平等感等等)的话。

像包尔生那样声言而且证明欺骗与不公正只有引人走向毁灭,这毫无疑问是正当的,必要的。然而这还不够。伦理学不以单单知道这个事实为满足;它必须还要说明为什么欺诈和不公正的生活会引人走向毁灭。这是因为基督教所指示的造物主的意志是如此吗?还是因为说谎总是意味着作贱自己,承认自己比听谎话的人更劣更弱,从而由于失掉了自尊心,使自己变得更弱吗?做不公正的事意味着使你的头脑去想不公正的思想,即是去戕害我们内心最可贵的东西:正确思维的能力。

这都是要来代替宗教的伦理学的科学的伦理学所必须回答的问题,因此像包尔生那样简单地说,良心就其本源而论只是一种习俗的意识,这种意识为一个人所受的培育所规定,为社会的判断——何者为正当,何者为不正当,何者应赞美,何者应惩罚等等——所规定,最后为宗教的权威所规定。(363页)正是这种解释才引出了曼德维尔、斯丁纳及其他诸人的浅薄的道德否定论。事实是:生活方式是由一个特定的社会的发展的历史所决定的,另一方面,良心则如我所努力证明的,有一个深刻得多的起源——即公平的意识,它在人身上生理地发展,犹如在所有社会性动物中发展一样①……

① 克鲁泡特金的手稿至此告终。——列别杰夫

中译本附录

克鲁泡特金的《伦理学》之解说

巴　金

像《资本论》是马克思的经典那样，《伦理学》也就是克鲁泡特金的经典。不，它不仅是经典，它是克鲁泡特金的遗言，它是克鲁泡特金的预言。

八太舟三

《克鲁泡特金全集月报》1928年10月号

一　执笔之前

克鲁泡特金在1880年就开始研究道德问题了。然而他特别注重于这种研究，却是1890年以后的事。1891年他的最优美的论文《无政府主义的道德》出版。据说他写这论文的动机是这样：一个英国同志开设了一家商店，有些同志以为他们有权利去取用各种东西，不付代价，他们认为这就是所谓"各取所需"，那个同志便诉于克鲁泡特金。克鲁泡特金不仅反对那种主张，并且还有感而写了这篇论文。①

---

① 见罗求·鲍德温编辑的《克鲁泡特金所著的革命小册子》第79页。(1927年，纽约版)

这论文是克鲁泡特金的最优美，最重要的著作之一，——尽管在量一方面是薄薄的一小册。它虽是克鲁泡特金动笔写《伦理学》以前三十年的著作，但实际上它可以算是那部未写完的著作《伦理学》的结论，可以来补足《伦理学》一书的。

其实，在《无政府主义的道德》之前，大约在1889或1890年，克鲁泡特金还写了一篇叫做《正义与道德》的讲演稿，1890年讲演于曼彻斯特恩考特同胞会，后来又扩充内容，再讲演于伦敦伦理学会。这篇讲演稿并未发表过，一直到1920年前后(或较早一点)克鲁泡特金写《伦理学》时，才找出了它，便把它译成俄文，决定先印作小册。后来由莫斯科劳动之声社出版。(1921年)那时克鲁泡特金已经去世了。①

克鲁泡特金写《正义与道德》之动机，正如他自己在俄文本序言中所说，是来反驳赫胥黎的主张“道德并无自然地发生于人类间之痕迹，自然界只给人以恶的教训”之讲演(1888年在牛津大学讲演，后在《十九世纪》二月号发表)。在这小册里他所表示的见解与他后来在《伦理学》中所表示的并无多大差异。我现译出其中的一节：

> 事实上，道德乃是在人类间慢慢地发展而且至今还在发展的感情与观念之复杂的组织。人必须将道德分类为三因素：(1)本能，即社会性之习惯；(2)正义之概念的表象；(3)理性所支持的感情……我们所称为自我牺

① 见《正义与道德》俄文本第3—5页(1921年莫斯科，彼得格勒劳动之声社版)。

牲，自我剥夺者。①

倘使我们不曾读过原文，单看这一段，我们也可以知道《正义与道德》与《伦理学》二者在基本思想上是如何地一致了。

我们读了这两本小册以后便可以明白克鲁泡特金的《伦理学》的轮廓早在1888年就已构成了。其后1891—1894年间发表的《互助论》，就是他的道德学说的一个绪论。在1902年他在致奈特劳的信中就正式表示创造一种新伦理学之必要。他说："现在我们就遇着一个问题了，这是今日以前所不曾发生的：一个绝对自由的平等人的社会之伦理学。基督教的伦理学是抄袭佛教、老子等等的伦理学，不过把它们用水浸过而且缩小罢了。我们要创造一个社会主义的未来社会之新伦理学。工人无政府主义者之群已在动手创造这个伦理学了。……"②

克鲁泡特金之所以有最后的一句话，我想洛克尔告诉他的一件事情对他一定有影响。洛克尔说："有一次，犹太工人罢工。这次真苦极了……我将这事告诉这个'老头子'，他非常用心听，并且记录下了许多话。我又告诉他，犹太工人自己已经穷得不堪，还能设法去帮助英国码头工人，设法去养活好几百个他们的小孩。克鲁泡特金的两眼湿了，他一声不响地

① 《正义与道德》，俄文本，第51页。

② 《克鲁泡特金的一封论个人主义的信》，载 *Plus Loin* 月刊23号，(1927年2月)。

紧握着我的手。我说:'这是《互助论》的好材料了。'克鲁泡特金说:'一定的,一定的,在民众中只要还有类此的力量存在,我们对于将来是没有理由可以失望的。'……"①

这一类的事情克鲁泡特金一定见得太多了。他的这种心情在他后来写《伦理学》时,甚至就在他临死时,也依然没有丝毫的变更。

我在我的解说的开始。所以要写一节"执笔之前"者,为的是证明克鲁泡特金的《伦理学》是他最后三十多年间的思想之表现,并且在执笔之前三十年就完成了它的轮廓。

二 执笔之动机

要了解克鲁泡特金的《伦理学》,对于他写此书之动机是应该知道的。他写此书之动机有三:(1)证明无政府主义者并不是无道德论者,而一种指导的道德原理,一种崇高的道德理想乃是社会革命中所必需的;换言之,人类的道德感情与正义之概念对于人类解放的运动并不是无意义的。(2)然而那些基础在宗教的启示或者形而上学上面的道德不但不能使人过正当的生活,反而只能束缚人们,使人陷于完全的虚伪之中,真正的道德之起源与支持只能求之于自然科学中,博物学中。(3)解放论者的二倾向(强权共产主义与个人主义)都不

① 见杰·伊希尔编印的《彼得·克鲁泡特金,叛逆者、思想家、人道主义者》。——据诚言的译文

能了解道德之真义。

第一，打破过去一切传统的十九世纪社会主义运动在历史上打开了一个新纪元。对于以前一切的东西如今全都要加以一番新的评价。于是“不要道德”的呼声就起来了 。俄国的虚无党青年，法国的无政府个人主义者，哲学家尼采之类都自称为无道德论者。

我要做不道德的人，为什么我不做呢？难道因为《圣经》要我不做吗？然而《圣经》不过是巴比伦与希伯来的传说，像荷马的史诗那样地搜集起来编在一起的传说，现今巴斯克人的诗歌、蒙古人的传说也是这样搜集起来的。我难道必须回到东方半开化人的精神状态去吗？

难道因为康德告诉过我一个至上命令，一个从我自身的存在之深处来的神秘的命令，我就必须行道德吗？然而为什么这个“至上命令”是比较别的有时叫我去喝酒的命令更有威权地管理着我的行动呢？这也不过是像“上天”、“运命”之类那样的发明出来掩饰我们的无知的空话罢了。

或者我行道德是听从边沁的话吗？他要我相信如果我看见一个过路人落下河里，我为着救他而溺死，却比我袖手旁观更快乐些。

或者因为我的教育要我去行道德吗？或者因为我的母亲教我以道德吗？难道只因为我们的母亲，我们的无知识的母亲教了我们许多无意识的东西，我们就要去跑到教堂里跪着祷告，去尊敬皇后，去在那个我们明明知道

是一个无赖之徒的法官面前低头行礼吗?

我和其余一切的人一样,都有着成见。我要试来去掉成见!虽然现今不道德算是可厌的,我也要极力做不道德的人,恰如我做小孩时极力不要害怕黑暗、墓地、鬼,和死人——这一切都是别人教过我要害怕的。

去打碎宗教所滥用的武器,这就是不道德的行为,然而只要这行为是对于借着所谓道德之名来欺骗我们的伪善之反抗,我便要去做它!①

这是一个俄国虚无党青年的热烈的反抗的呼声。他的话是有理的,然而他因为受压制太深,所以一旦起来反抗,就不免走到极端了。

克鲁泡特金却看出来这一般人的错误,基础在科学上面的道德是不应该被排斥,而且也不能够被排斥的。伦理学的本来目的应该是去鼓舞人类中的实际的活动。而且人群解放运动中确实需要着一种崇高的道德理想。过去的革命之所以不能达其预料的目的,皆由缺乏此种道德理想所致;俄国革命之不能完成其目的,而走上独裁与强权之路,更是因为没有一种道德理想作革命之指导原理所致。

因此克鲁泡特金想把道德的真正面目显露出来,以他的伦理学来"鼓舞后代的青年去奋斗,把对于社会革命的正义之信仰深植于他们的精神中,而且燃起他们心里的自我牺牲之火"。

① 见《无政府主义者的道德》,第4页,1909年,伦敦版。

然而这并不是说克鲁泡特金发明或创造一种理想教别人去相信,去实行。不,决不是如此。克鲁泡特金自己说过伦理学要求决定而且说明几个根本原理,没有此等原理则无论动物或人都不能够在社会中生活。……伦理学更说:"去看自然本身吧!去研究人类的过去吧!它们会告诉你实际上这是如此的。"①

自然,克鲁泡特金的道德学说是那般以为除经济学之外无科学,除辩证法的考察以外无无产者的思惟形态,除机械的必然力以外无社会动态的人是不能了解的。然而如果他们能放下书本去观察民众生活,去观察大自然,或者去饮一滴从那巢居在大森林中的无数群鸟,造穴于大自然怀抱中的哺乳类之互爱社会里流出来的互助之道德的清流,那么他们的被一些抽象的符号缠昏了的脑筋也许可以清醒一点罢,那时候,他们就可以了解克鲁泡特金的学说的真正价值了。克鲁泡特金著述《伦理学》之第一动机,就在证明"社会主义中有着一个绝大的伦理潮流,离了它我们再也不能够创造出任何新的伦理学体系来"。

第二,然而基础在宗教或形而上学上面的道德却是完全虚伪的。宗教家宣传说,人是完全邪恶的,他之所以过道德的生活全出于神的启示。他们又造出什么天堂地狱之说以威吓人民,使人们屈服于现社会制度之下做忠顺的奴隶。这种宗教的道德完全束缚着人类精神使之不得开展,而且阻碍了社

① 见克鲁泡特金的《伦理学的起源和发展》,第2章,1924年,纽约版。

会进步。

同时又有所谓形而上学的哲学家,他们用了什么“最高命令”什么“良心”等等名词来代替宗教家的神,然而他们依旧在自然界以外去寻求道德之起源,有的甚至依旧去求神的保护。结果,他们把道德说得非常玄妙含糊,令人堕入云雾之中,莫名其妙。在这种情形之下,克鲁泡特金就感到改造伦理学是刻不容缓的工作了。克鲁泡特金写《伦理学》的第二个动机,就是要把伦理学从天上,从云里带下来,带到日常生活中。

第三个动机是从解放论者中对于道德的两个对立的倾向来的。其中一个倾向就是个人主义者的无道德主义。这是对于宗教与形而上学的虚伪道德的反动。个人主义根本否定了道德,以为个人超于一切。上面所述的虚无主义的青年也就是属于这一派的。他的错误乃在忽视了自然界的事实,不免陷于独断与形而上学的病癖。

而另一方面又有一种与个人主义相对立的倾向。这就是强权共产主义之阶级斗争的伦理学。他们以为既然有了阶级斗争之事实,就有两种不同的对于正义的认识,从而就有所谓资产阶级的道德与无产阶级的道德——两种相对立的道德。然而克鲁泡特金是反对这种主张的。他以为道德是整个的,从在大森林大原野结群而生活的动物以至于人,只有一个一贯的道德。无论资产阶级的或无产阶级的伦理学,总是建立在共同的人种学的根基上面,有一个共同的基础,因为不管我们属于何阶级何党派,我们总是人,总是所谓 Homo Sapiens(智人)一类,社会本能是人所必有的。那么阶级的区分(这只

是一时的现象)绝不能完全剥夺掉人(就一般地说)的社会本能的。

然而克鲁泡特金的这主张是从生物学、人种学来的,与普通人道主义不同,他是鼓舞着无产阶级进行解放的战斗的。而且他要把他的伦理学当做社会革命的指导原理。

个人主义重视个人,而强权共产主义又蔑视个人,抑制个人。二者皆走极端,实有纠正之必要。在这种情形之下,研究人类的道德之起源,其发展与其归结,而建设新的实在论的,自然科学的伦理学,真是当今之急务了。不幸死阻止了克鲁泡特金,使他不能完成他的《伦理学》第二卷,即论道德基础与目标的一部分。

然而最大的动机还是:克鲁泡特金带着垂死的老躯和热烈的希望回到俄国,去参加俄国革命的建设事业,而结果在那里他不能够做一点事情,连他和一些经济学的专家组织团体,调查俄国经济力量,以便帮助俄国进行改造的工作,也受到了革命政府的干涉。团体被解散了,材料被没收了。他的家中还受着两次搜查。他只得迁居到乡村里从事《伦理学》的写作。[1] 他明白自己"在世的日子已不多了",所以想在未死之前纵不能全部地完成新伦理学,至少也应该来把它的基石预备好,"指出一条路给大家看"。于是这个老革命家便幽居在一个冷僻的乡村中,在俄国民众啼饥号寒苦苦挣扎的时候,开始一字一字地写他的《伦理学》。他无时不感觉到自己的"心

① 见爱玛·高德曼:《俄国革命被粉碎》,第10节。

跳快要停止了”，然而心里又怀着崇高的人类爱，恨不得尽全力来为人类，为困苦的俄国人民服务，但他的生命力已经竭尽了。在这样的情形下，他便一方面不顾自己的健康工作着（我想如果不写《伦理学》，他也许可以多活一两年），一方面又在极力寻求一个能将他的理想表现于实际行动的人，所以他在这时候曾打电报给奈斯脱·马哈诺（南俄农民革命军的领袖，克鲁泡特金的一个信徒）说：“希望你好生保重，因为在俄国像你这样的人不多了。”[①]在这种情形下面写成的《伦理学》真是一字一滴血泪了。

三　伦理学的目的和基础

人们常常不了解伦理学的目的，因此便发出一些奇特的议论。有的人把伦理学视作法律一类的东西。对于这种人，克鲁泡特金的答复是：“最好不要把伦理问题和法律问题混为一谈。……事实上有多数伦理的著作家否定任何立法的必要，而直接诉于人类的良心。伦理学要求决定，而且说明几个根本原则，没有此等原则则无论动物或人都不能够在社会中生活。……伦理学说，只要树立个人与其他所有人间之某种和谐，才有接近这样完满的生活之可能。伦理学更说道：‘去看自然本身罢！去研究人类的过去罢！它们会告诉你，事实

① 哈泽兰：《俄国革命在乌克兰》，载 *Plus Loin* 月刊第 40 号。（1928 年 7 月，巴黎）

上这是如此的'。"

伦理学丝毫不含有强迫的性质。德国哲学家包尔生说得好："伦理学并不来告诉他：'你应该这样做，它不过来讯问他：'你所实际地，明确地愿望的东西是什么？'"克鲁泡特金更说得好："当个人依此种或彼种理由踌躇着，不知道在某种特别的情形中应采取的最好的道路时，伦理学便来帮助他，而且向他指明，他希望在同样的一个情形中，别人对他应如何行事才好。然而就在这时候，真正的伦理学也不来指出一个严格的行为准则，因为这应该由个人自己评定那些影响着他的种种动机之比较的价值。"克鲁泡特金又明明白白地说："本来对于不能忍受灾祸的人，是不必去劝他冒险的；对于充满了精力的青年，向他说老年人的谨慎也是没有用的。"（均见本书第2章）

又有人否定了自达尔文到克鲁泡特金所说的社会本能（互助），并且否认了克鲁泡特金所说的道德之三因素：互助、正义、自我牺牲。他的理由是："因为我们在某种生活的情形之下，完全是漠不相关，而且还如仇敌，总是要将我的快乐建筑在你的痛苦上面。"但事实上，我们知道一个阶级把它的快乐建筑在其他一个阶级的痛苦上面，这并不是生活的常态，这种情形是应该去掉，而且完完全全可以去掉的。社会革命第一就要去掉这个。而且一切伦理学体系都是反对"将我的快乐建筑在你的痛苦上面"的这种情形的。其实据一般伦理学家说，美满的幸福生活是不能够由损人利己的道路达到的。而克鲁泡特金还说："它（伦理学）又告诉人说，如果他希望过

一个美满的生活，在其中他能够完全发挥所有他身体的，精神的，和情操的力量，则他必须永久抛弃‘此种生活可以由不顾他人的道路来达到’的想法。”

然而伦理学的主要目的还不是在个别地去劝告人们。而且与其说是劝告，不如说它是放一个更高的目标、一个理想在全体的人类之前，此种目标，此种理想会引导人，而且使人本能地依着正当的方向去行为。……伦理学的目的也是要在社会中创造出一种空气，使人类中大多数都全然依着行动地，即毫不踌躇地，去完成那些最能产生众人的福利及每个单独的个人的完全幸福之行动。”(本书第2章)

如此，则伦理学不但不束缚个人的自由，拘束个人的主动性，妨碍创造理想社会之努力；反之，伦理学正是去鼓舞人为着真理与正义奋斗，创造理想社会的。实则没有崇高的理想，则理想社会之创造实是不可能的事。并且“近代伦理学体系所必须满足的条件，乃是它不应该拘束一切的‘个人的主动性’，而且甚至为着像共同社会之福利或种之福利那样崇高的目的，来拘束‘个人的主动性’，也是不应该的。”

这样，伦理学便不是人们所畏惧的，而是人们所愿望的了。“事实上如果道德的生活会使人得着不幸，那么，世间一切道德便早已消灭了。”(本书第七章)而且“无论我们如何地行为，或是第一寻求快乐与个人的满足也好，或是甘愿为着某种更好的东西而抛弃即时的欢乐也好，我们都是向着在一定的时间会使我们得着最大满足之方向而行事的。”(本书结论)不过克鲁泡特金更进一步说：“这样的概括是不够的。”亚里斯多

德说，我们追求欢乐、名誉、尊敬等等，不只是为着它们自身的缘故，而且主要地还是为着它们所给与我们的理性之满足的感觉的缘故。(本书第七章)于是克鲁泡特金便说："如果理性的任务在这个形式中被人承认了，那么，又生出了下面的一个问题："在我们的理性中有什么东西在这样的情形中会得着满足的呢?"克鲁泡特金的答复必然是："正义的需要(即公平的需要)"。他又更进而自问道："为什么一个更发展的精神却在那些最有利于万人的利益之解决中，找到了最大的满足呢?这个事实难道还有某种根深的生理学的原因么?"

克鲁泡特金先举出了培根与达尔文二人的答案：在人类中与在一切群居动物中一样，社会性之本能是发展到了如此高的程度，以致变成了一个比较那些类集在"自我保存的本能"这一个名称下面的其他本能更为强固，更为恒久的本能了。(本书第3章及第7章)

达尔文的结论："社会本能是一切道德所从出的共同的泉源，"是不错的。他又给社会本能下了一个定义道，社会本能是一种特殊的本能，与其他的本能是不同的。自然淘汰为其自身之故，而使此种本能得以发展，因为此种本能对于种之福利与种之保存都是有利的。他还说，此种本能"恐即亲子间的感情之扩大。"(《人类由来》)克鲁泡特金更附加道："在许多下等动物中……此种本能倒不如说是兄弟或姊妹的关系或友伴的感情之扩大。"达尔文说："丝毫没有此种本能的人，便是怪物。"(本书第3章及《人类由来》)

达尔文在日常生活中举出一个实例来：譬如有一个人顺

从了自我保存之意识，不曾冒危险去救一个同胞的性命；或者因迫于饥饿而偷窃食物。在这两种情形中，这个人是服从着一个十分自然的本能。然而为什么他过后又感着不安呢？为什么他现在又觉得他应该服从其他一种本能，不当这样做呢？达尔文回答道，因为在人类天性中，“更能持久的社会本能战胜了较不能持久的本能。”（《人类由来》及本书第3章）

在另一方面，人的欲望（如饱足饥饿、发泄愤怒、逃避危险，或占有他人的东西等），就其本性讲，只是暂时的。此欲望之满足常较欲望本身为弱。……因此，假使一个人为着要满足这样的欲望，违反了他的社会本能而行为，过后他对于这行为又加以反省（我们常常这样做），他就会不得不“拿过去了的饥饿，满足了的复仇，牺牲了他人来逃避自己的危险等等印象来和那差不多永在的同情之本能，而且和自己关于别人所视为可赞赏或可责备的事物之最初的知识等比较一番”。这时他便会觉得“好像他误从了一种眼前的本能或习惯，这在一切动物便会生出不满足，而在人甚至会生出不幸来。”（本书第3章及《人类由来》）

既然证实了社会本能的存在，而且此种本能是更永续恒久的。培根与达尔文对前述问题的答案又继续论下去：而且在人类中，如在数万年来，就过着社会的生活之一个合理的生物中一样，理性助长了此等风俗、习惯及生活规则之发展与遵守，而导引到社会生活的一个更完全的发展，——其结果，各个别的人的发展就生出来了。（本书第7章）

然而“根据我们的个人的经验，我们便知道如何在针锋相

对的冲动的斗争中,狭隘的利己主义的感情屡屡占着上风,而把带有社会性的感情克服了。这样的事实,不仅发生于个人中,而且也同样发生于全社会中间",因此,克鲁泡特金便说:"这个答案不能使我们完全满意"。克鲁泡特金便达到了下面一个结论:"如果人类理性没有'把一个矫正的社会因素采纳入它的一切决定中'这样的一个固有的倾向,则狭隘的利己主义的决定一定会永远支配着那些带有社会性之判断。"然而事实上"这样一个矫正的因素果真是被应用了的。……一方面,它从我们的根深的社会性的本能中,以及从对于那些与我们共同运命的人的同情中发生出来;而在另一方面,它又来自我们的理性中所固有的正义之概念。"(第7章)在本书第八章以下所讨论的道德学说发展史便把这个结论完全证实了。

四　第一卷内容

第一章《决定道德的基础之现时的需要》——十九世纪一百年间科学与技术的空前进步,新学问的发展,使得超出人们需要以上的丰富的物质的生产成为可能。万人的安乐便不再是梦想,而人类把他的全社会的生活改建在正义的基础上,这也是可能的了。于是伦理的观念也就不得不根本改变。在此时以前的伦理学不是宗教的工具,便是形而上学的玩物。然而十九世纪中产生了不少的伦理学体系。其中有两大体系(孔德的实证论与边沁的功利论)对于同代的思想尤其有大的影响。靠了过去一百年间各种伦理学体系之成就,伦理学已

能够摆脱宗教与形而上学之羁绊，而改建在自然科学之上。

达尔文的生存竞争说完全被人误解了。达尔文所说的生存竞争不是指同种间的。实则生存竞争并不是自然界之根本事实。自然界之根本事实乃是互助。自然界并不是无道德的。人类最初得到的道德教训，还是从自然界中得来的。因此目前的最大急务就是用科学的方法来决定伦理学的基础。

第二章《新伦理学之渐次进化的基础》——新伦理学的基础就是互助本能的事实，即从社会生活发源来的社会的感情，它渐次发展而进化。最后发展到三个连续的递升的阶段：互助——正义——道德。这三者就构成自然主义的伦理学之基础。

第三章《自然界中的道德原理》——自然界并不以生存竞争，以恶，以无道德教人，反之，自然界教人以道德。自然界乃是人类的第一个道德教师，原始人就从自然界中演绎出他们的最初的道德规则来。本章中又论到达尔文的道德学说。达尔文的著作并不仅限于博物学一方面，在道德科学一方面，他也有很大的贡献。他的结论是：社会本能是一切道德所从出的泉源。

第四章《原始人的道德概念》——原始人并不是像野狼猛虎一般的东西。他们有着很好的伦理与社会。他们的部落间的道德要求有着两重性质：某种要求的履行为强制性的，其他一种的履行则仅为可取的。个人若不履行强制性的规则时，则以社会的强制手段对付。克鲁泡特金举出许多事实来说明蒙昧人与野蛮人的道德概念。

第五章《古希腊道德学说的发展》——本章研究古希腊哲学家的道德学说。先论诡辩学派，其次苏格拉底，其次柏拉图，其次亚里斯多德，再其次伊壁鸠鲁，最后斯多噶学派。不管他们这些人有种种不同的道德观，然而他们却有一个共同点：人的道德的泉源是在他的自然的倾向及其理性中。人靠了他的理性及其社会生活方式，便自然地发展而且巩固了他的道德倾向，此等倾向对于维持他所需要的社会性一层，是有用的。

第六章《基督教的伦理学》——基督教乃是作为对于罗马帝国统治阶级的邪恶的反动而产生的贫民的宗教。它的根本特征乃是(1)提倡对于被压迫者之爱；(2)以社会的幸福作为人生之中心原理；(3)主张人人平等；(4)主张对于危害的宽恕。但此等特征后来就逐渐软化而消灭，基督教染上机会主义的色彩而逐渐堕落。后来基督教教会非但抛弃了宽恕的原理，而且对异教徒实行空前绝后的大惨杀，在历史上留了一个大污点。

第七章《中世纪与文艺复兴的道德观念》——在中世纪教会的黑暗势力下，道德学说之进一步的发展差不多成为不可能的了。不过中世纪的自由都市中也有很好的伦理与社会。在其中互助的事实非常发展。到了文艺复兴时期，随着一切学问的复兴，道德学说也就大大发展起来。培根的道德观中的主要点乃是：就是在动物中间，社会性的本能也会较自我保存的本能更为强烈，更为稳固这一事实。其后格劳秀斯又将这个观念确定地表现出来。

第八章以后便叙述近代道德学说之发展。所有伦理学家都不能够说明人类的伦理感情的起源。我们可以把他们大体分类为二大派。一派是在社会的和个人的利害的考虑中看出了道德的起源的功利论者。另一派是把道德当作本有的，固有的神秘力的直观派。前者至小穆勒而完成；后者到康德而达于极致。然而两方面都陷于错误。克鲁泡特金将每个哲学家的道德学说一一加以周密的检讨，他发现了一部分思想家企图在这两大体系之外另建立新的实在论的伦理学的努力。对于蒲鲁东与达尔文有很高的评价，对于斯宾塞有详细的论述，对于居友有充分的赞赏。

第十六章批判无道德论者，而下最后的结论，但本章没有写完，其中批评斯丁纳、尼采诸人的学说部分来不及写，克鲁泡特金就逝世了。

五　中心思想

人并不是单有着非常强烈的利己倾向的生物，他的天性并非除了自身的利害以外就不会想到别的一切。因为如果事实真是这样的，那么人决不会过社会生活了，社会的进步也成为不可能了。然而克鲁泡特金也不是一个相信性善说的乐观派。他并不否定人的利己的倾向。人的行为之动机总含有多少的利己的倾向乃至功利论的倾向。无论何种行为，如果它不能给人以某种满足，人决不肯去做。不管自我牺牲也好，献身也好，以及其他一切可称为利他的行为也好，在其中总含

有利己的因素。我们都是向着在一定的时间会使我们得着最大满足的方向而行事的。

然而在人类中间，除了这种利己的本能外，还有一种社会的本能。因为人类不过社会生活，则不能生存，所以社会本能就逐渐发展到一种高度，甚至于比较利己的本能更强固，更恒久。这种社会的本能乃是亲子间感情，乃至兄弟或姊妹的关系或友伴的感情之扩大。这种本能我们又可以称为伦理的本能，没有了它，则人类社会的发展成为不可能。所以伦理生活与社会生活二者是分不开的。

然而这种社会生活并非人类的特有现象。差不多全动物界也都过着社会生活。动物并不是无道德的东西。"强嘴利爪的血战"并不是自然界中常有的现象。动物也有它们的社会与伦理。凡不结成社会，不过伦理生活的物种必不能存活于对自然的生存竞争中，而陷于灭亡。动物界中的伦理生活有时甚至是非常美满，原始人最初还是从它们那里得着道德教训的。

虽然我们常常轻视动物，以为它们不知道伦理与社会，但是动物也决不是单独地生活着的。它们也是密集群栖的。不管珊瑚也好，软体动物也好，昆虫也好，哺乳类也好，总之一切动物未有不结成社会而生活，从而也各有各的伦理。蚁有蚁的伦理，蜂有蜂的伦理，猿有猿的伦理。然而因为它们的社会生活之形态不同，所以它们的伦理也各异。不过虽然社会生活的方式不同，从而伦理的形态也各异，但其为社会生活，其为伦理则一。而且事实上，一切动物都有社会的感情或社会

的本能。从这共通的社会生活与社会本能，便生出了共通的一个伦理，这就是互助。不管蜂受了它们的社会生活之影响，身体之构造就因分工而变化(如工蜂、雄蜂、蜂王等分类)，不管千万头的猿有着同一的身体之构造，然而它们的社会本能，从而伦理的本质都是同一的，皆依着互助的法则而行为。过着这样的道德生活的动物在抗拒自然、抵抗异种的侵害时，便能得胜而生存而传种至于今日。

我们若在动物之后更进而考察到原始人，则发现霍布斯的把原始人视作互相吞噬的野狼之主张乃是大错特错。实则狼对于狼也实行互助。至于原始人则已经有了十分优美的社会样式与伦理形态了。

原始人有着固有的社会本能。这种本能在长时间的进化中伴着社会生活而发展起来。在这种本能之外，他们又从当时与他们生活在一处，而且有密切交往的动物中间，学到了社会生活的方法及其伦理。这样一来，他们的道德便适应着他们的知识与生活样式而向前发展：虽然在各时代各部落中道德概念是不同的，但在原理上却是一致的。原始人的伦理在大体上可以区分为两大类：第一种是强制的；第二种则单是可取的。第一种是对于他们的社会生活最为重要的道德，所以便带着强制的性质；第二种是在日常生活中随着各人的自由意志而行的。这二者都是从原始人的社会本能，即互助的原理中生出来的。固然各种原始人的生活样式与知识的不同遂生出道德概念之差异，但此等道德概念在根本原理上是同一的，他们总是本着互助的原理来树立、保存那些有利于社会生

活的习惯。这一件事实是共通的。

人类的历史中有进步的时代,也有退后或停滞的时代,而事实上,人的天性中利己的倾向也有变得强烈的时候,所以有时人的道德本能之表现不免常为利己的本能之表现所蔽。然而事实上无论何时代总有社会存在的,离开了合作、协力,则人便不能生存。现代社会的一切优越的知识、发明、便利,无一非社会的生活之结果,都是社会全体成员的合作、协力造成的,而且社会愈进化,则个人之孤独的生存愈成为不可能,人与人之间的关系愈加密切,彼此依赖愈深。这其间社会的感情,即互助的本能当然愈加发展,于是道德又发展到一个更高的阶段。这个阶段便在社会本能这一基础上发展,而且当同情与仁慈的感情逐渐自行发展时,这阶段也以同比例地向前进化,遂创造出许多道德规则来,在此等规则的根基上便存在着正义与公平的概念。这是初步的道德,日常的道德,为各个人类社会之存在所不可缺少的。

固然,各时代中的道德概念是因各民族的生活方式之不同而差异,然而正义的概念总是存在于其中的。公平,自己与众人的认同之原理在各时代各民族中并无大的差异。自古希腊以来,有许多著书论述伦理学的思想家:有的在功利(即对于个人的与社会的利害关系之考虑)中看到正义,有的以为正义乃是人所固有的神秘力。然而事实上,前者根本不懂正义的概念,即道德的概念;而后者又不知自然界的事实。第一,道德概念所从出的道德感情是比较一切功利的打算高得多,深得多,广得多,丰富得多,——故正义的概念不存在于功利

之考量中。第二,人类的道德感情与动物的道德感情是同质的,只有程度的高低而已。固然,它是固有的本来的东西,然而并不是上天给与的,它并无宗教的或形而上学的起源;它是动物从长期社会生活中自然地积蓄起而遗传下来的固有感情。它的活动方式就是平等的要求,自己与他人的认同。——故正义又不能是人所固有的神秘力。

其次在互助——正义之外,还有一个道德的第三因素,这就是所谓"大度"、"宽宏"或"自我牺牲"。我们各人都有过剩的活力,除了满足自己的需要外,还可以无报酬地给与他人,这种行为,就可以归列在这第三个因素之内。居友说得好:"我们单为自己是不够的:我们有着更多的眼泪,为我们的苦痛所流不尽的;我们有着更多的快乐,为我们的生存所享不完的。"这种"自我牺牲"乃是生命之满溢。

在人类中间有着两种倾向。一方面人要求尊重个人的自由、权利与主动性;另一方面,人又倾向于共同的利益与大众的福祉。这两个倾向都是不可忽视的。种族忽视了此等个人的要求,则此种族将衰灭;个人忽视了共同的利益,则此个人将衰灭。现社会中,宗教、强权、资本等等把这两个倾向皆忽视了,所以现社会之衰灭乃是不可避免的事。

在现今,如果不将这两种倾向加以调和,则决不能创造一个可以鼓舞人类的崇高的道德理想。在科学与技术发展、生产力大增的现代,新伦理学之建立已成为可能,而且更是不可延缓的工作了。要把成就这巨大发展的知识与丰富的物质的生产力应用到大众的安乐上,而不供少数特权者享乐之用,非

求助于新伦理学不可。没有崇高的理想则革新为不可能。而这样的理想又不是宗教、形而上学、强权共产主义、被错误解释了的达尔文的"生存竞争说",或尼采之流的无道德论所能给与我们的。这样的一个使命,只有那个基于社会本能之上的、科学的、实在论的伦理学才能够给我们带来。克鲁泡特金的新伦理学确实给我们证明了"幸福并不在个人的快乐,也不在利己的或最大的欢喜;真正的幸福是在民众中间与民众共同为着真理和正义的奋斗中得来的"。①

六　伦理学与无政府主义

俄文本编者列别杰夫在他的序言中说过:"许多人以为克鲁泡特金的伦理学一定是特别'革命的'或'无政府主义的'伦理学。假若有人向他说起这样的话时,他总是答复道:他所欲著述的是人的伦理学"。

这一段话是常常被人误解的。有的人真正以为克鲁泡特金的伦理学不是无政府主义的了。这是一个很大的错误。事实上,伦理学并非为个别的人而存在的,它是为人类全体而存在的,正如无政府主义是以追求人类全体的幸福,促成人类全体的解放,扶助人类人格之完全的与自由的发展为其最大目标。所以克鲁泡特金的伦理学正是无政府主义的。而且他的

① 这一节中有不少的话句是从八太舟三的《伦理学解说》中引来的。见日译本《克鲁泡特金全集》第12卷。

伦理学是他最后三十年间科学的、哲学的、社会学的思想之结晶。这还是像克鲁泡特金那样伟大的无政府主义理论家所能制出的唯一的伦理学体系。他的伦理学和他的世界观一样，都是建立在坚实的自然科学的基础上面的。凡是头脑明晰、观察深透，永远信赖着自然科学的方法（归纳的演绎法）的科学家，纵然他会攻击无政府主义的社会学说，但是他也不得不承认无政府主义的世界观。对于无政府主义的伦理学也是如此。

无政府主义者克鲁泡特金，与其说是唯物论者，不如说是实在论者。他常常称他的伦理学为实在论的伦理学。实在论者排斥一切形而上学与神秘主义。实在论者的克鲁泡特金便把伦理学与生物学、人类学、社会学打成一片，而且完全用自然科学来作他的伦理学之支持。他的伦理学正是从无政府主义的立场制成的一个伦理学体系。因为在这方面，无政府主义的立场就是实在论的立场。

而且我们从无政府主义者的眼光看来，便知道对于我们，克鲁泡特金的《伦理学》有着一个独创的特征，这并不是在他的书中解说与批评伦理学诸体系的地方，这在别的哲学著作中，如克鲁泡特金引用过的约德尔、包尔生等人的伦理学史中我们也可以见到。克鲁泡特金的书中的特点乃是他将哲学思想和社会思想打成一片。在他，学者与战士是分不开的。他并不单是一个学者，也不单是一个战士。在他的精神中，这两者成了一个和谐的整体。我们倘使把他的伦理学体系略微研究一下，便可以知道这个社会性（社会的本能）的问题正是对

于那些把社会视作一个强制的事实，而非基础在自由合意上面的人的一个自然科学的回答。正义的概念不就是建立在一切过去民众运动的基础之上吗？社会主义不就是劳动群众对于社会的正义与公平之追求的表现吗？[①] 就因为这个缘故，克鲁泡特金在他的书中便把社会主义视作伦理学说之一部分，还特别详细地讨论过蒲鲁东的学说。而且也因为这个缘故，他在批判各家的道德体系时，便随时指出来，多数哲学家的遗漏，就在于不曾充分地反对（或者竟然完全不曾反对）当时的社会的不义（奴隶制度、农奴制度、工资制度）。而且更因为这个缘故，他就把正义的观念与平等的观念连结在一起，从而他的伦理学也和他的自由社会主义（无政府共产主义）连在一起。他的社会主义的原理是"各尽所能，各取所需"，他的伦理学原则之一也就是"无报酬地给与他人"。他的伦理的公式，"无平等则无正义，无正义则无道德"也就由此构成了。

七　克鲁泡特金与个人主义

还有人从个人主义的立场来批评克鲁泡特金的《伦理学》，对它发出不满的言论，如英国无政府主义者（W. C. Owen）[②] 1925年在伦敦《自由》月刊上发表的主张。欧文的

① 参看M.G.对《伦理学》的批评，载《劳动之声》第2年第9号。1927年4月，巴黎。

② 欧文已经在1929年7月病故了，这个七十五岁的老革命家的人格却是值得我们敬仰的。

意见，我觉得是应该纠正的，因为他似乎不明瞭克鲁泡特金平日对于个人主义的态度，再不然，就是他的个人主义的偏见使他不能了解克鲁泡特金的主张之故。

我深深感觉到《一个反抗者的话》的作者与《互助论》的作者虽同是克鲁泡特金，却是两个极不相同的人。前者只想打碎奴隶制度的镣铐需用打击，后者乃是宣传安诺德所谓“温柔与光明”之使徒。……

我自己的个人自由的伦理是和集团的伦理完全对立的；而且不管许多的相互同情，我愈加觉得那个个人主义的反抗者的见解与老年克鲁泡特金的见解之间有着一条很深的鸿沟，也许现代哲学并不能在这两者中间建造一道桥梁。

据说克鲁泡特金在晚年常常害怕个人主义学说对无政府主义运动的影响；而别的人却深觉得无政府主义的主力便是从那些个人主义学说来的。我们相信那些学说为无政府主义提供了伦理的、智的脊梁。

在我们与克鲁泡特金之间有着重大的伦理学的差异，——这差异只能由不妥协的、无畏的斗争来解决。为了这个理由克鲁泡特金的最后一部大著就应该慎重仔细地研究才行。① ……

① 见《自由》月刊第430号（1925年10—11月）。欧文指出克鲁泡特金的书中一个遗漏，就是完全不曾论到巴枯宁的学说，只把他的名字提过一次而已。欧文的话是不错的，特别在克鲁泡特金知道巴枯宁曾有创造新伦理学之企图以后，这个遗漏更使人觉得可惜了。

然而欧文并不了解克鲁泡特金。不错，克鲁泡特金（不仅在晚年）非常憎厌个人主义；他说这是 spurious（假的，伪造的）个人主义。甚至纠正个人主义之错误，也是他著述《伦理学》的动机之一。并且早在 1902 年致奈特劳（Max Nattlau）信中他就猛烈地抨击过这种伪造的个人主义了。

从曼德维尔以至于尼采与法国青年无政府主义者所提出的狭义的利己的个人主义，是不能感动任何人的。它丝毫不曾含有伟大的，动人的东西！……

人们至今所谓“个人主义”，只不过是使个性减少之愚蠢的利己主义而已。它是愚笨的，因为它决不是个人主义：它不会达到人们所提出作为目标的东西——即人格之可能的最完全而广泛、完善的发展。在我看来，除了易卜生以外，没有一个人能够懂得真正个人主义之概念，而且易卜生也不过靠了天才的洞察力瞥见了它，还不能用浅显易明的方法把它表达出来使人明瞭。

……我所懂得的个人主义乃是：个性由于在某些最大的需要方面以及在个人与其他一般人的关系中实现最高的社会性而达到个体的可能的最高的发展。资产阶级主张要成就个性的繁荣便需要奴隶，因此就应该牺牲他人，而不牺牲自己，……其结果却使近代资产阶级社会所提倡的个性反而减少了。——这就是个人主义吗？……这样的个人主义会使歌德笑死！就拿歌德这位如此卓著的个性来说罢，如果他有一件工作需要共同来做的，他会把它抛开吗？——不。他一定会给他同社会的人谋幸福

的！这样他会带来生活的快乐、欢喜、精神、社会的共同的兴趣。而同时他又不会失掉他的个人的诗，他的哲学；他在那里还因学得人类天才的新的一面，而得着一个共同工作中的自然之享受的快乐，他的个性就这样发展了。……我又知道在俄国共同生活中的那些人物，他们一方面是俄国人所谓的"共同生活者"中最完全的人物，另一方面又是或为了个人的政治的反抗，或为了个人对习俗的叛逆，或为了反宗教的、恋爱的，以及其他的叛逆，——而甘愿破除他们对乡村的成见，孤独地走自己的路。

这就是为什么我觉得法国青年无政府主义者从前向我们说过的个人主义是无价值的、渺小的、虚伪的，因为它并不能达到它所提出来的目标。而且正因为有过那些在高声主张了个人人格之后明白地为公共事业而登断头台的人，所以这种个人主义在我便觉得更加虚伪了。就只因为个人主义的概念还是混同的缘故，以致那些自称为个人主义者的人还相信是与此等牺牲的人属于同一的政治的、精神的阵营的。实则那些自称为个人主义者（资产阶级之所谓个人主义者）和基督教徒一样，都没有权利把此等牺牲的人算做"他们的"一边的。……

由此可见克鲁泡特金对于现代所谓个人主义是如何地憎恨了，因为它是虚伪的个人主义。"在破坏基督教教义上尼采是壮伟的"，然而"尼采的金发野兽就使得我发笑了。"①

① 均见《论个人主义的信》。

说无政府主义的主力是从个人主义学说来的，这是不明瞭实在情形的话。欧文如果把法国运动研究一下，就可以知道所谓无政府个人主义对于纯正无政府主义运动曾经有过何等的妨碍了。我自己和克鲁泡特金一样，觉得虚伪的个人主义之侵入乃是无政府主义运动的大害。资产阶级出身的无政府主义者受个人主义的毒颇深，所以结果他们常常不能把他们的精力用在共同工作上。在法国无政府主义运动的意见分歧，未始不是受虚伪的个人主义之赐。现在各国的运动的新倾向就是扫除个人主义的影响。而克鲁泡特金在1902年就大声疾呼地提示过了。

有人以为几个人的有力的推动便可以使革命爆发，这是梦想；应该依赖革命前的一切预备运动。而且革命需要一个理想，资产阶级的个人主义可以做革命的理想吗？——不！

这种理想已经由工人无政府主义者在创造了。“为了逐渐造成各种利益间的连带性，为了造成各民族间的连带性，为了扩大连带性的观念使国际劳工协会得以建立，”劳动者的力量是不可少的。

我所知道的是，劳动者至少习惯于一些不适意的工作（这不是愉快的工作），这对于将来是一个重要之点；劳动者因为习惯于手工作，那么在他的将来的梦想中就不会去找一个治人者的位置；他因为今日被人掠夺、受人压迫，所以有利益来要求平等，他从来不曾停止要求过；他为平等而战斗，将来也要为平等而战斗的；而贪婪愚笨的

资产阶级却相信维持不平等乃是他的利益。为了这个，他就造出他的科学，他的政治，他的权力。每一次别人为平等而战斗的时候，资产阶级总是为不平等而战斗，为统治权而战斗，但民众总是立在反对它的一面。……①

在写了上面的话十八年以后，即在他逝世前一年，在一封信里他又写道：

我深信于将来。我相信工团主义运动（即在最近一次会议上有两千万工人的代表参加的职工组合运动）在近五十年间将成为一个巨大力量，来建立无国家的共产社会之基础。如果我是在这个运动的中心地法国，如果我是健壮的话，我就马上投身于这运动中来拥护第一国际的原理。②

在写这一封信的前一月，在《致西欧劳动者的信》末尾他又写道：

然而这改造的成功，大部分是要靠着各民族之密切的合作的可能性，要达到这个目的，就需要各民族间劳动阶级密切地联合起来，而全球工人的一个大的国际协会的思想又应该重新采用。……③

这样的主张并不与《一个反抗者的话》中所说的相差，可是与欧文的个人主义就差得远了。在我看来，写《一个反抗者

① 见《论个人主义的信》。

② 见文字宣传团的出版物《克鲁泡特金纪念刊》，第2号，23页（1921年，法国罗宾逊）。

③ 见《新时代》月刊《克鲁泡特金纪念号》，第16号，1921年3月，巴黎。

的话》的克鲁泡特金与写《互助论》乃至写《伦理学》的克鲁泡特金依然是同一个人，这其间只有表现的方法之差异，而根本思想依然是同一的。我可以说这是克鲁泡特金的两面，犹如他的两重性格一样：他在讨论《互助论》时使人觉得"恰如柔顺的小孩在老亲的膝下静听慈爱的训言"，①而"他骂俄皇政府的时候，他的平时面孔上的可爱的温和表示已没有了，两眼像出火似的，他的灰色的长须抖得很厉害。"② 难道我们能说在这两个克鲁泡特金之间有一道鸿沟么？……

如果说写《一个反抗者的话》的人是一个个人主义的反抗者，那么写《互助论》写《无政府主义的道德》，写《伦理学》的人又何尝不是呢？实则正如哥尔德斯密斯所说"克鲁泡特金就把他的道德建筑在个人上面，在个人的物理的与精神的本性上面"，而且又如加巴诺夫所说"只有克鲁泡特金才特别提出了人类人格之进化的广泛的理想……他还论到'保证个人及其意志的行动之表现有完满的自由'的社会生活之理想……"。事实上，只有在克鲁泡特金的学说中，个人的主动性与创造力才找到真正完满的表现。至于虚伪的个人主义只能促成种之衰灭而已。

---

① 见有岛武郎的《克鲁泡特金访问记》(原文载《新潮》)，引自森户辰男的《克鲁泡特金的片影》一书(东京版，149页)。有岛武郎自述道："谈话时，我向他问起关于他的《互助论》的话，他为了要回答我的问题，把我引到楼上书斋中——他让我坐在长椅上，他坐在旁边，详细给我说明，我忘记了是在英国，也忘记了自己是日本人，更不知道这书斋是在何处，恰如柔顺的小孩在老亲的膝下静听慈爱的训言。"

② 见伊希尔编的书中洛克尔的文章。借用试言的译文。

八　克鲁泡特金的道德性

这一节只是以上两节的补充。我从被称为社会主义的权威历史家奈特劳那里为我的见解找到了有力的证据。的确，克鲁泡特金的道德性是一致的，一贯的。思想家、科学家、伦理学者、革命者的克鲁泡特金是和谐的，是一致的。

日本自由主义者森户辰男在他的论文《克鲁泡特金的伦理学》中说过这样的话：

> 我会见无政府主义的博学的学者奈特劳时，曾听到一段可注意的话。……我以下面的问题问他："照克鲁泡特金特别用英文写的著作看来，他是一个所谓天生的和平主义者，暴力革命好像是与他不相调和的；请你根据你平日与他的个人的交往下一个判断。"奈特劳对我的问题，大体以下面的话来回答：第一，克鲁泡特金用英文著的书，特别如《俄国文学史》与《自传》，是为极其保守的美国一般有教养阶级写的，为了不致使他们恐惧起见，便完全避开一切露骨的描写，因此，仅仅靠这些书，到底难窥见克鲁泡特金的全人格，全思想。第二，奈特劳和克鲁泡特金在伦敦会面时（大概是在本世纪的初，克鲁泡特金每周出外练习射击。某一天，他抚着枪欢喜地向奈特劳说："一旦俄国革命爆发，我一定得马上回去参加，"……①

① 见《我等》，第7卷，第1号。1926年，东京。

我对于奈特劳的回答的第一点，甚觉奇怪，故在某一次寄他的信中，曾将此事问过他，我引证了一些事实，证明森户所转述的他的话是错误的，——如果这真是他的意见。

奈特劳这样回答我道：

…………

要做一个真正的好人，难道不该一生一世都做一个好人么？一个人能够接受或抛弃一种学说，然而道德性却是生了根的，不能随时抛弃的。因此我们在克鲁泡特金的任何著作中所看见的道德性，必定是属于同样性质的。

然而克鲁泡特金生活在各种不同的环境中，处于各种不同性质的公众的，一般的生活，这必然地影响了他悠长生涯的各时代中的见解。

当他还是一个哥萨克队军官旅行西伯利亚时，他把他的全副精力与热诚完全用在考察上面，为着俄国与西伯利亚的利益——恰与后来他把他的全副精力用在《反抗者》上面；用在“互助”与法国大革命研究上面；或者用在观察合作、集约农业上面；或者更后用在他所理解的欧战的主张上面。……他每做一件事，便专心一意地，极其忠实地做去。然而这种环境的变迁便免不掉使他在悠长生涯的各时代中生出了各种不同的意见、评价、进化等等。

我在我的用德文写的《从蒲鲁东到克鲁泡特金的无政府主义》(1859—1880 年)① 中，曾将克鲁泡特金的著

① 《安那其主义的思想史》的第 2 卷，共 311 页。1927 年，柏林版。

作，从1862年到1880年的，详细地讨论过，在以后的一册中还要继续讨论下去。[1] 我在我写的德文《邵可侣传》[2] 中，也曾将克鲁泡特金的生涯之一部分详细讨论过——这使得我看见他的生活的"节奏"——环境、人格、事实对于他的影响，而且这个又如何反映在他的著作中。

我相信，以这样的方法，我便发现在1879年到1882年之间的各种影响使他在那些年代中看见革命的事实，一个民众的革命快要到来了，而且近在目前了！——这个见解便产生了他写出《一个反抗者的话》当时的精神。

过后，监狱的生活便开始了，这是1883年到1885年；在那时期中他写了一些东西，这些东西是存在着的，但至今尚未刊行。在我未考察过这著作之前，我不能够断言：这些年代是1879—1882年的收场，或是1886年起到九十年代或较后一点的英国时代的开幕。接着"俄国革命"及"法国大革命的研究"的时期就开始了。1905年以前，1905年、1906年及较后一些年代中，一直到1912年左右反对社会民主党的时期以及欧战时期（战前及战争当时）及其后的时代。

我确实觉得他在1879年到1883年之间所抱的，在法国及拉丁诸国，一个新的革命，一个新的公社之一切希

① 《安那其主义者与社会革命》，《思想史》第3卷，共408页。1931年，柏林版。

② *Elisée Reclus, Anarchist und Gelehrter*，共344页。1928年，柏林版。

望都消失了，后来在英国看见了英国的巨大工业组织之奇观，以及关系着战争与海上霸权时在英国常常讨论的粮食问题；又看见英国工人的真正广大的有组织的努力，而且在那里分配合作社之普及，并且他又看见英国的社会党与激进党的人物和环境，在其中（至少在当时）讨论、辩驳、宽容都是极平常的，没有暴力、激情、狂信等等，——上述的这一切不免使他大大地注意到创造的努力及进步之一切形式（只是在自愿的，而非在强迫的路线上），那么对于单纯的破坏与对于自发的改造之多少带点狂信的信仰，他便不十分注意了。

因此这时代的克鲁泡特金的著作，便有了一种不同的性质。他的英国的读者与听众希望被事实与论证所说服，并不愿为热情的话语激动了感情。而且在著作或讲演俄国政治犯的惨苦生活，俄国政府对于革命党人的迫害时，可以多用热情的语句来激励人，然而在讨论无政府主义，搜集材料证明互助、小工业等等时，他便不得不用教育的而不是感情的方法了。

当森户君和我会面的时候（我想是在 1922 年），我还不曾作上述的，特别的研究，然而大部分的事实我是早知道了的。因此我告诉他的话决不能和我现在所告诉你的不同。

如果克鲁泡特金在他的一生的任何时期中，果真遇上了一个革命的局面，他一定会是一个极其积极的，非常完全的革命者。他不会在著作上那样努力了。然而这样

的革命是不曾发生的。1905—1906年俄国革命爆发时，他远在伦敦；在1917年他又老了，而且被欧战问题扰乱了，他虽然回到俄国去想为革命尽一点力，可惜太迟了：因为他所不满的马克思派的革命者已经得势了。

意大利同志波尔基最近在美国出版的意大利文刊物上说过，他在1920年9月在莫斯科会见克鲁泡特金时，克鲁泡特金曾告诉他，他去见过列宁，劝他不要摧残俄国合作社，而要利用这个分配的工具——然而没有用，列宁是不听人劝的。

至于你说你读过的关于“练习射击”的文章，一定是我在1924年替美国出版的一本书① 写的那篇东西。如果我把这件事告诉森户君了，我的话一定会是这样：

在1905年10月，或11月，或12月（不会早，也不会迟，因为只有在这几个月内，我才在伦敦；到了1906年10月我又到伦敦，但那时俄国的革命已经完结了），克鲁泡特金在大英博物院附近住了一两个星期，因为他正在博物院中从事研究。有一天晚上，他告诉我他曾在射击场中练习过一两次射击来福枪，因为他很想知道在长久荒废以后，他是否还能够打中鹄的，他居然打中了，因此甚为满意，他说如果他回到俄国（已在1905年大赦之后）革命爆发，需要巷战时，他虽然老了，也有一点用处。……

① 就是伊希尔编的那本书，1924年，新泽西州版，限印本75册。

奈特劳的信函便粉碎了欧文和森户的论据（我想，森户或者受到欧文的文章的影响，也未可知，虽然他们两人的主张并不相同。森户有一个时期还想拿列宁的《国家与革命》来补足克鲁泡特金的《伦理学》，希望“这两个伟大的灵魂互助携手”），使我们更加明白地了解克鲁泡特金的真面目和构成他的全人格全著作的基础之道德性。

在克鲁泡特金与无政府主义者或自由社会主义者之间并没有像欧文所说的什么“伦理学之差异”。而克鲁泡特金遗留下来的一切著作将永久是我们在正义的斗争中的指导原理。

一九二九年六月十四日写成，
一九四〇年六月十五日改作。

后　记

《伦理学》原著为俄文。我是根据英、法、日、德、世界语、西班牙六种译本重译的。这六种译本可以分为三类：英译本列入一类；西班牙译本一类；其他三种译本可另列入一类。英译本是经过英译者修正，而且原著前三章本是将从前发表过的英文论文修改而成，英译者便大半采用论文的原文，只将克鲁泡特金自己后来编入俄文本时修改了的地方照改几处，不重要的地方也就没有改。英译者又加入了许多注释；因此英译本有许多地方便和其他译本不同。日译本我见到的共有四种：内山贤次的、安倍浩的、八太舟三的，和平林初之辅与时国理一的；这都是根据英译本重译的，只将英译者加入的注释删去了一小部分而已。法、德、世界语三种译本内容相差不多(法译本比较和西班牙文译本相近)。西班牙文译本经过译者的细心校正和整理，内容比较更完善，而且在分章上的确比其他各本好。

俄文原著是在克鲁泡特金死后付印的，著者来不及校阅原稿(甚至没有功夫把它写完)，因此原著内不免有一些错误，其他各种译本，有的改了一些错误，有的又加上错误。法文本第 71 页第 15 行以下，落去一段；第 72 页第 3 行，将“黑龙江”

误作"Américains"。世界语本只有前六章，其中也有错误：如156页第7行以下："Samkiel Platono, li opiniis, ke la fonto de la 'raciokaj movado en la mondo'ne intervenis en la mondvivon"著者的原意是"他和柏拉图一样，也以为理性的泉源乃是神性，然而这个神性虽是宇宙中的运动及理性之泉源，它却并不来干涉宇宙的生活"。英译本比较完备，但也不免有错：如73页第1行"rights"(权利)乃"rites"(祭仪)之误；125页的脚注中也落掉一行；又249页第26行中的help them两字也应该删去。德译本也有错落处，如第251页末及252页开始的中间就落去了两大段。西班牙译本为了使译文简洁明白起见往往把形容的辞句任意删去。日译本的错处更多。如内山贤次的译本中，把"propriety"(礼让)误看作"property"(财产)；"antipathies"(嫌恨)译作"友情"(45页)；"parricide"(弑父母)译作"兄弟杀害"……等。各本中还有一个共同的错误，即一部分古代思想家的生卒年的错误，这我已根据数种百科全书与字典、辞典校正了。

各本脚注一律保存；为便利读者起见，我另加了一些脚注。

分章法完全依据西班牙译本。每章细目为俄文本编者列别杰夫所拟，我有时亦依照西班牙译本改过。

各本序言一律译出。德译本没有序言；日译本序为避免重复起见，未译。

固有名词的译音，力求与通行者相合，哲学术语大概依照商务印书馆出版的《哲学辞典》。

原书中凡表主要意义或当做固有名词用的普通名词，第一字母都用大写。又原书中要给读者以特别印象的字句便用斜体字排印。在这些处所译文在字句下面，一律加排黑点 。

译者相信翻译本书时所负的责任，是在忠实地解释我们的大师的思想。不过译者知识浅陋，对欧西文字缺乏精深研究，这又是十年前(1928—1929)的译文，此次虽加修改，但因时间匆促不能从容构思，将旧译文中晦涩之处，改译作明畅的词句，并且连旧译文中错误的地方恐怕也没有能全部改正，这是应该请求读者诸君原谅的。

附录一篇是译者十年前旧作，不过现在也是经过了修改和增补的。

索引是陆圣泉先生代做的。① 封面的著者的小像则是啸尘先生的胶刻。

译　者 一九四〇年六月十八日

① 这索引未编入本译文全集。

《告青年》及《社会变革与经济的改造》

〔俄〕克鲁泡特金 著

《告青年》,原为《一个反抗者的话》(即《克鲁泡特金全集》第三卷)的第六章,曾列为“克鲁泡特金小丛书”先后由美国旧金山平社出版部(1937)及上海、重庆平明书店(1938)多次重版。

《社会变革与经济的改造》,原为《一个反抗者的话·跋》,曾连续发表于上海《世界月刊》(1947)第一卷第九、十期。

告 青 年

一

我今天要和一班青年谈话。至于那些老年人(这自然是指那些精神上衰老的人)只好请他们把这本书放开,不要去白费他们的眼力读一本跟他们没有关系的书。

我假定你大概有了十八或二十岁左右的年纪;你刚刚学完你的手艺,或者刚刚在学校毕业出来;你就要走进实生活里面去了。我想你的头脑很清楚,已经摆脱了人家尽力要使你相信的种种迷信:你不害怕魔鬼,你也不去听那些教士牧师胡说乱道。而且更进一层,我想你还不是一个纨袴子弟,那种人是堕落社会中的不良产物,他们一天穿着时髦的衣服,扮起猢狲般的面孔在马路上出风头,在这样的年纪,他们也已经只知道拚命花费以图自己享乐了! 我假定你和这般人完全相反,你是有良心的,因为这个缘故我才来和你谈话。

我知道一个当头的问题已经放在你的面前了。你很多次问过你自己道:"我要做一个什么样的人呢?"事实上一个人在年轻的时节,他就知道他花费好几年功夫学习了一种职业,研究了一种学问(要注意这种学习和研究的费用都是社会供给

他的),并不是想用它去做榨取的工具谋个人的私利;如果他不曾想到将来要应用他的智慧、他的才能、他的学识去帮忙解放那般陷在贫困和愚昧中的人,那么他就是完完全全堕落了,变坏了。

你是一个有理想的人,可不是吗? 好,让我们来看看,你要怎样做,才可以使你的理想变为现实。

我不知道你生在什么样的人家,你的环境怎样。也许你的命运好,你研究过各种科学;你就要去做医生,做律师,做文学家或者做科学家了;你的前程是很远大的;你刚刚走进实生活里面去的时候,就已经有了丰富的知识和熟练的技能。也许你只是一个普通职工,你的科学知识仅仅限于在初等学校里学得的那一点儿,可是你却有着机会去直接观察现在的工人过着怎样疲劳困苦的生活。

现在就假定你是前一种人,我先和你谈谈,然后再去和后一种人谈话;我以为你是受过科学教育的。假定你要去做一个……医生。

明天就有一个穿着工衣的男子来请你去给一个妇人看病。他把你领进一条窄巷子,巷子是那样窄,两边的住户差不多可以在过路人的头上握手;你借着一盏油灯的摇摇欲灭的灯光,在那臭气薰人的空气里爬上铺满灰尘的又险又窄的楼梯,爬了两层、三层、四层、五层,才进了一间阴暗冷湿的房子,看见那个病人躺在一张破床上,盖着龌龊的破被,还有几个脸色苍白青黑的小孩只穿了一点单薄的破衣服在那里冷得发

抖，大大地睁着眼睛望你。那个丈夫辛苦了一辈子，无论是怎样繁重的工作，每天总是劳动十二三个钟头；可是现在他失业已经三个月了。在他的那种职业里，失业照例是每年都有的，本不算一回稀罕的事；不过他从前失业的时候，妻子还可以出去做做短工……也许就是去洗你们的衬衫，每天赚得三十个铜子；但是现在她已经病了两个月了，这家庭于是更加穷困悲惨了。

医生先生，你怎样给那个病人开药方呢？你一看就知道她的病源是普通的贫血，营养不足，缺乏新鲜空气。你叫她每天吃点好饮食吗？你叫她去做一点露天的运动吗？你叫她换一间干燥的，空气流通的房子吗？这真是莫大的讽刺！要是她能够这样做，她就用不着等你来指教，她自己早已经做了！

如果你的心肠好，言语又直爽，态度也诚恳，那么这家人会告诉你许许多多的事情。他们会告诉你在板壁的那一边住着一个可怜的熨衣女工，她咳嗽那样厉害，你听了她的咳声也要心痛；在下一层房子里，所有的小孩们全都患着寒热病，住在楼下的那个洗衣妇大概也不会活到第二年的春天了；还有住在隔壁房子里的那些人，他们的境况还要更坏。

你对这般病人说些什么话呢？劝他们改良饮食，转地疗养，少劳苦一点吗？……这些话，你当然想说，但是你却不敢说出口，你只得忍住心痛，满口咒诅地走出来。

第二天，你还在想那些住在破屋里的人，你的同事就跑来告诉你，昨天有个仆人用一辆华丽的车子来接他。这是去给一个住在高楼大厦里的富家太太诊病，这个女人一生专门讲

究打扮、交际、跳舞，或者和一个愚笨的丈夫口角，时常通宵不眠，现在弄得憔悴不堪。你的同事劝她：生活不要太放荡了，饮食也该吃点清淡的，多在新鲜空气里散步，脾气也不要太暴躁；她既然不做一点生产的劳动，也应该多少做点轻巧容易的室内体操！

前一个女人病死了，因为她一辈子从没有吃饱过，也从没有休息够；后一个女人憔悴了，因为她一辈子闲着，从来不知道劳动是怎样的一回事。……

如果你是一个生性柔弱的人，对于什么事都可以忍耐下去，便是看见那些最令人生气的事情也不过是轻轻叹一口气，或者喝一杯酒来安慰自己，那么时间过久了，你就会渐渐觉得像上面那种不平的生活对照并不是什么稀奇的事情了，你的兽性又会鼓舞你，使你只存着一个念头，就是你自己也跑到那般享乐的人里面去，免得以后再和穷人为伍。然而如果你还是一个"人"，如果你要你的一切情感都用志愿的行为表现出来，如果你的灵性还没有被兽性完全毁灭，那么你会有一天回到家里一面对自己说："不，这是不公道的。我们不应该让它这样延长下去。单是治病并没有用处，我们应该预防疾病。只要大众的生活稍微富裕一点，知识稍微发达一点，就可以给我们减少一半的病人和一半的疾病。医药有什么用处！我们最先需要的还是空气、食物和不太过度的劳动。要是没有这些，那么所谓医生这种职业不过是欺骗和虚伪罢了。"

那时候你就会懂得社会主义了。你就愿意研究它了；如果你还觉得利他主义并不是一个毫无意义的名辞，如果你应

用自然科学家的严正的归纳法去研究社会问题，你最后就会跑到我们的队伍里面来，你会和我们一样为社会革命努力工作了。

但是你也许会说："我不要干实行的事情！我们还是去做天文学家、物理学家、化学家，专心去研究纯粹科学。纯粹科学是永远会有好结果的，即使对于现在的人没有多大好处，后代的人终究会得到它的利益。"

我们姑且先来考究你研究科学的动机是什么，你要在科学里面寻求些什么东西。难道就只是那种快乐，那种由于研究自然界神秘，运用我们的智力而得到的快乐吗？不错，那种快乐自然是很大的。然而我要问你：一个为了使自己生活得愉快而研究科学的学者和一个只图一时的快乐拿酒来开心的醉汉，究竟有什么不同呢？自然，学者选择快乐的泉源，是比较更聪明点，因为他从那里面得到的快乐是更来得浓厚，更来得长久。但也就只有这一点小差别！此外，学者也罢，醉汉也罢，他们都怀着同样的利己的目的，这就是个人自身的快乐。

但是你决不如此，你决不情愿过那种利己的生活。你研究科学，是想为人类尽力，你有了这个思想，才决定去研究科学。

好一个美妙的幻想呵！其实，我们里面不论哪个人，当初献身科学的时候，谁不曾有过这个幻想呢？

然而如果你真正是在为人类着想，如果你研究科学的目的真正是在为人类谋幸福，那么你一定会遇见一个可怕的难题了；因为，只要你还有一点公正的精神，你一定立刻会看见

在现在的社会里科学不过是一件奢侈品,只能使极少数的人生活过得格外舒服,而人类的大多数,差不多可以说人类全体,却绝对不能得到它的利益。

事实上,在一百多年以前科学就已经建立了正确的宇宙组织论的观念,然而如今有着这观念的人,或者有真正科学的批评精神的人究竟有了多少呢?至多不过几千人罢了,在那至今还抱着野蛮人的偏见和迷信,因此常常被那般宗教的骗子愚弄的亿万人中间,这个小数目算得什么一回事!

再举一个例来说,关于我们的身心两方面的卫生,科学也已经给我们造就了许多合理的基础了,但是请你睁开眼睛去看看它的成绩怎样。科学告诉我们,要怎样生活才能够保持我们身体的健康;要怎样做才能够使我们人口的团聚顺遂繁荣;它又给我们指出了达到道德的与知识的幸福之路。但是科学家在这两方面所成就的巨大工作至今还不过是些书本中的死文字!并没有被人实行过。这是什么缘故呢?这是因为到现在科学还只是极少数的特权者所专利的东西,这是因为社会的不平等把现社会分成两个阶级(一方面是工钱的奴隶,另一方面是资本的盗贼),使得一切关于合理的生活情形的教训对于十分之九的人类毫无益处,不过是一种可悲的嘲笑罢了。

我还可以给你举出许多例子,但是我不必多说了,我请你从浮士德的书斋里走出来罢,① 那里的玻璃窗已经被堆积的

① 浮士德(Faust):传说是十六世纪德国学者和魔术家。歌德曾用这传说写了诗剧《浮士德》。因浮士德长年蛰伏书斋,故有此语。

灰尘弄黑了，很难放阳光进来照耀在书本上；请你走出来看看四周的情形，你自己随时随地都会找到证据来证明这个思想的正确。

在这时候，我们已经用不着去增加科学的真理，和增加科学的发见了。最重要不过的事，还是在传布科学所已经获得的那些真理，把它们应用到实际生活上去，使成为万人公有的东西。我们应该设法，使人类全体都能了解而且应用科学的真理；这样科学才不再会是一件奢侈品，而变成万人的生活的基础。要这样才合于正义！

进一步说：为科学本身计，也非如此不可。因为要先有一个准备来容受新的真理的社会，科学才会有真正的进步。例如“热之机械的起源论”在十八世纪就已经有人发明了，与现在哈恩[①] 及克劳宿司[②] 所立的公式完全一样，但是被埋没在学院的报告里至八十年之久，直到物理学的知识散布较广，使一般人有容受这学说的可能时，这学说才为世人所注重。又如伊拉莫司·达尔文[③] 的关于种之变化的思想，要经过了三代，才从他的孙儿查理·达尔文的口里得到世人的赞同，而且还要备受当时舆论的压迫，才得被学院派的学者们承认。

① 哈恩(G.A.Hirn, 1815—1890)：法国科学家。关于“热之机械论”他有几种著作。

② 克劳宿司(R.Clausius, 1822—1888)：德国物理学家。以研究“热之机械论”著名，曾建立了它的一个基本法则。

③ 伊拉莫司·达尔文(Erasmus Darwin, 1731—1802)：英国博物学家和诗人。相信进化论。他的孙儿(Charles Darwin, 1809—1882)是誉满全球的博物学家。

学者和诗人或艺术家一样，永远是他自己在其中活动、教导的那个社会的产物。

但是如果你真正了解这些思想，你一定会明白现在最重要的事情就是在把不平等的现状根本改造过，这种不平等的现状判定了少数学者的头脑里装满着真理，而差不多全体的人类至今还是和在五百年前、一千年前一样，这就是说这是在做奴隶和机器，不能够了解已经确立的真理。将来有一天，你如果彻底了解了这个广大的、人道的，而且完全科学的思想，那时候你就会马上失掉对于纯粹科学的趣味，你会去研究实行这种改革的方法，而且如果你在这种研究当中，也抱着你作科学的研究时的那种公平态度，你就一定会相信社会主义了；你一定会撇开那些曲论邪说，跑到我们队伍里面来了；你不高兴再去辛辛苦苦地劳动，给那已经是很幸福的少数人谋幸福，你如今要用你的学识和热心，马上来给被压迫阶级尽力了。

到了那时候，一方面你觉得已经尽了那应尽的义务，他方面你的感情和行为又真是完全一致，那么你一定会发见你自己有那么多的能力，是你以前梦想不到会有的。到了后来会有一天(不管你的教师们怎样不高兴，那一天不久就会到来的)，会有一天，我说，你本应该去尽力，促成的那个改革在实行了，那时候众人共同来作集合的科学研究，而且劳动群众也要来用他们的有力的协助为科学尽力，在这种情形之下，科学得到了新的力量，便自然会有一个新的发展，至于现在科学的迟缓的进步，若拿来和这个发展相比，简直等于小学生的简单

的练习而已。

到了那时候就让你去享受科学生产的快乐罢:这种快乐将成为万人共有的了。

二

假使你学完了法律,预备去做个律师,那么你对于你将来的活动也许会有不少的幻想——你看,我还假定你是一个好人,一个懂得利他主义的人! 你也许会想:“还是把自己的一生用来反抗一切的不正不义,继续不断地和它们勇猛地奋斗! 永久不停地努力去求得法律的胜利! 法律,那是至上的正义之表现! 还有什么职业能够是比这更美丽的吗?”于是你满怀着自信心走进实生活里面去从事你所选定的那种职业。

好,我们随便来翻开一本诉讼记录,看看社会里的实际情形究竟怎样。

现在有个有钱的地主来要求法庭替他赶走一个欠租的佃户。根据法律的立场看来,这件事非常明白,用不着一点踌躇:那个农夫既然不付田租,他就应该滚蛋。但是我们如果把事实详细调查起来,我们就会明白:那个地主把他的田租天天耗费在饮酒作乐的事情上面,而那个农夫却是从早到晚劳动不息。地主自己对于改良他的土地的事,一点也没有做,但是因为敷设铁道、修筑新路、填干沼泽、开拓荒地的结果,五十年来地价涨高了三倍。而那个勤劳辛苦,对于地价的腾贵功劳最大的农夫却因此破家,落于盘剥重利者之手,负着满身的

债，不能再付地主的田租了。但是法律是丝毫不能通融的；法律永远保护财产，依了法律，总是地主有理。但是你的良心，你的公道的情感，还没有全被法律的诳言所蒙蔽，所摧残；（你将怎样办呢？你还是主张强迫佃户滚蛋呢？——这是法律所规定的；还是主张地主应该把佃户的劳力所增加的一部分的地价偿还给佃户呢？——这样才算得是公平。你究竟站在哪一方面呢？去拥护法律而反对公道吗？还是去主张公道呢？主张公道，那么，你就要反对法律了！

又如工人没有预先通知厂主就罢工，那时候你究竟帮助哪一方面呢？依着法律你就应该站在厂主的一边。但是那个厂主利用着恐慌的时机发了横财，工人们每天只得着两个法郎五十生丁的工钱，眼睁睁看着妻儿们瘦弱下去。这样你还帮助厂主吗？可是你要是站在工人的一边，你就不得不反对法律了。自然别人会向你提起尊重契约的话。其实所谓"契约自由"不过是骗人的诡计。你究竟去拥护它呢？你还是去拥护公道？依着公道来说，一个饱食终日不愁饥寒的人和一个出卖劳力以图苟活的人所订的契约，一个强者和一个弱者所订的契约根本就不能够算做契约！

再举一个例。有一天一个男子在巴黎一家肉店旁边徘徊了好一会儿，忽然拿起一块牛排逃走了。人家捉住他仔细拷问，才知道他是一个失业的工人，他和他的全家四天来没有吃一点东西了。有人请求那个卖肉的放了这人，但是他一定要去讲理。结果卖肉的告到警察局，这男子被判处了六个月的监禁。这正是盲目的神圣法律的意旨！这样的判决不只一

件，每天都有。你看见多了时，你的良心难道还不会反抗现社会吗？

还有一个男子，幼年时代教养太坏，又受着虐待，一直到了长大成人从没有听见过一句同情的话，后来为了抢一百个铜子，就杀了他的邻人，那时候你会去根据法律，要求严办他吗？其实你很明白，与其说这人是个罪人，不如说他是个病人，是个疯子，无论如何，他的犯罪是我们全社会的罪恶养成的，并不是他自己的过错，你明白了这道理以后，你还去要求处他死刑吗？或者更残酷点去要求把他关在牢里二十年吗？

有些织工因为一时的绝望，就放火去烧工厂，你会根据法律主张把他们投入监牢吗？有个人因为一个帝王滥杀无辜，于是狙击了他，你会根据法律，主张把这人监禁终身或者判处死刑吗？有些人竖起革命之旗，以反叛现社会，你会去根据法律，主张把他们完全枪毙吗？

不不不！一千个不！

你如果不死守成见，人云亦云，而能够依据理性判断事情，你如果把法律加以分析，并且把那一层一层的掩蔽法律的云雾完全拨开，去了解法律的真正的起源和本质，你就大大地轻视法律了：因为法律的起源，是由于保护强者的权利的，而法律的本质，也无非要人尊重那人类惨酷的历史所遗留下来的一切压迫而已。你会明白，你如果遵守成文的法律，非天天违反你的良心上的法律去和罪恶敷衍不可了，但是这种冲突是不能长久继续下去的，你或者抹煞你的良心去做个坏蛋，不然，你一定会打破传统思想来和我们一起，努力去打破这一切

经济上、社会上、政治上的不义了。

可是，到了那时，你会做一个社会主义者了。你会做一个革命者了。

还有你，青年工程师，你梦想着把科学的发明应用在各种工业上，以改善劳动者的生活，你会得到多么悲痛的失望和苦闷啊！你用尽你的青年的智力计划建筑一条铁路，环绕悬崖，贯通大山，会把被自然分开的两个国家连接起来，但是，到了动工的时候，你亲眼看见成群结队的工人，因为贫乏和疾病，在那阴暗的隧道中大批地死亡；你亲眼看见其余未死的工人，作完工回家，只带了很少的工钱回去，但是带去的痨病虫却是不少；你亲眼看见你的铁路每进一尺，就要牺牲许多工人的性命——这全是资本家的卑劣的贪婪的结果；到了后来，铁路终于完成了，你又亲眼看见你辛辛苦苦建筑的铁路，现在变成运载侵略军炮队的大道了！……

你为了要使生产方法更为简易起见，把你青年的时光和精力全用在一件发明上面；经了许许多多的努力，许多次彻夜不眠以后，你终于得到那个有价值的发明了。你去实地试验一下，结果很好，竟超过了你的希望。但是一两万工人却因此失业了！工厂里剩下的大半是些童工，他们完全变成了和机械一样的东西！只有三四个乃至十个资本家因此发了大财，在举杯相庆！你当初的梦想果然就是这样的吗？

你如果把近代工业的发展史研究一下，你会知道缝衣机器的发明，对于缝工们并没有一点好处，真是一点好处都没

有；金钢钻镶头的打洞机虽然发明了，但是在圣哥塔隧道中的工人仍然免不掉死于关节固著病；起重机发明了，泥水匠和短工依然照常失业；——你如果用你研究机械问题时所用的独立精神来讨论社会问题，你一定会得到这样的结论：在私有财产和工钱奴隶的制度之下，任何新发明都不能够增进工人的幸福，并且反会使他们所受的压迫更加厉害，工作更加退步，失业的时期更加增多，恐慌更加剧烈罢了；而真正得到新发明的利益的，就只是那少数已经享尽幸福的资本家。

你得到这个结论了！那么，你将怎样办呢？

或者，你先会用种种诡辩抹煞了你的良心；后来有一天，你就把你青年时代的真诚的理想完全抛弃，你一心一意只是去争夺权利，谋你自己个人的快乐——到那时候你就走进掠夺者的队伍里去了。否则，如果你是有良心的，你便会对你自己说："不！现在不是需要新发明的时候！我们第一步要做的事是努力去改造生产制度！到了私有财产毁灭以后，每个工业上的新的进步，都会使人类全体得到它的利益；现在做着机械的千千万万的工人到了那时，也都成了能够思想的人，他们的智力，因了受教育和熟习体力工作的缘故便格外发展，那时候全都应用在工业上，那么机械的进步一定会有非常的速度，以后五十年间所能完成的工作，我们在现今连做梦也想不到。"

对于做小学教员的，我要向他说什么话呢？自然那些把教书当做一种讨厌的职业的人，我是不愿和他们谈话的；我要对他谈话的人，是那个在一群天真烂漫的儿童中间，天天在他

们快乐的面貌、欢欣的嬉笑里过生活，自己觉得饶有兴趣的人，是那个尽力想把他自己幼年时代所怀抱的人道的思想，启发培植在这般儿童的小小头脑中的人。

我时常看见你很愁闷，而且我也知道你为什么不快活。你最爱的那个学生，他学拉丁文成绩并不很好，这是的确的，但是他的心肠确是不坏，他今天背诵威廉·退尔的故事① 的时候，是多么地激昂慷慨！ 他的两眼发着光，他好像要把世界上所有一切专制魔王立刻完全刺死；他非常愤激地朗诵席勒的热情的句子：

站在正在毁坏镣铐的奴隶的面前，
站在自由人的面前你不要打战！

但是他一回到家里，他的父母伯叔因为他对于牧师或警察略有失体，就重重地责骂他一顿：他们教他“小心谨慎尊敬官长，卑顺服从”，整整教训了一点钟，等他把席勒的剧本抛在旁边，去改读那《处世要诀》才罢了。

昨天你还听见说你的那些最好的学生如今全都变坏了：某人一心一意只想做官，某人与资本家勾结，掠夺了工人的微少可怜的血汗工钱；而你呢？ 你从前对于这般青年抱了那么多的希望，现在你才想到现实生活与你的理想中间是有着一个何等可悲的冲突了。你在纳闷了。

① 德国诗人席勒(J.C.F.Schiller, 1759—1805)著有《威廉·退尔》剧本，叙说十四世纪瑞士爱国者威廉·退尔争自由的故事。

你现在还在纳闷呢！但是我敢断言不到两年，经过许许多多次的失望以后，你就会把你所爱读的好书抛开了，到后来你竟会说："威廉·退尔当然是个很好的人，但是他终不免有点呆气；至于诗歌，在围炉消寒时，它确是一件好东西，尤其是一个人在教了一整天复利计算法以后，读着诗歌，会觉得舒服，不过究竟说起来，诗人总是在云雾中空想，他们的诗歌对于现今的日常生活，以及下次督学的考察，都没有一点关系……"

或者，你并不是一个这样的人，你会使你少年时期的梦想成为壮年时期的坚强的信仰。你的理想是要实现那普遍的、人道的教育，使学校内外的人都能得到它的益处。但是只要你睁开眼睛一看，就知道在现社会制度下面这种教育是不可能的，你自然会去攻击这个资产阶级社会的基础了。那时候你就会被教育官厅革了职，你便脱离了学校到我们里面来，同我们在一起工作；你就会去告诉那些年龄比你来得大而学识却比你浅薄的人：知识是一件多么可爱的东西！你会去告诉他们，人类应该怎样，而且能够怎样。你一定会来和社会主义者合作，共同努力去把现社会完全改造，以求得到真正的平等，真正的博爱和永久的自由。

还有你们，青年的艺术家、雕刻家、画家、诗人或音乐家！你们不看见那曾经触动过你们的先辈的灵感的"圣火"，到现在全都消失了吗？现在的艺术流于平凡庸俗，你们难道会不看见吗？

要怎样才会不这样呢？那种重新发现古代世界的喜悦和

浸润在自然源泉中的喜悦，产生了文艺复兴时代那许多杰作，这种喜悦，现代文艺里早已是没有的了；革命的理想在现代艺术里早已消失；现代艺术因为没有别的更高的理想，便自以为在写实主义里面找到了一个，这就是呆呆板板照像似地用颜色去绘一粒草上的露珠，描一只母牛大腿的筋肉，或是仔仔细细地用散文和诗歌去描写一条阴沟里的臭泥、一个上等妓女的卧房！”

你要说了：“倘使果真是这样，又该怎么办呢？”

我的回答是：如果你以为你自己所有的圣火，只是微弱得像一支将灭的烛光，那么，你很可以照你以前那样继续地做下去；你的艺术不久就会成为一种职业，去替小商店装饰门面，替下等小戏园去作剧本，替无聊的小报去作小说——现在的艺术家，大半已经很快地向着这方面堕落下去了！……

但是如果你的心的的确确与人类全体的心谐和一致地跳动着，如果你是一个真正的诗人，你有一双诗人的耳朵去注意人生，那么，你亲眼看见那苦海，它的波涛一天天在你四周汹涌；你亲眼看见那些饥饿垂死的平民，你亲眼看见那些累累堆积于矿穴里的死尸；你亲眼看见那些障碍物脚下堆积如山的残废的革命者的尸体，你亲眼看见那些成群结队被流放的革命者或去葬身在西伯利亚的冰天雪窖里，或去晒死在热带孤岛的海岸上；你亲眼看见那个绝望的苦斗，在那斗争中充满了败者的惨呼和胜者的欢笑：一方面是英雄气概、崇高热情，一方面是怯懦阴险、卑鄙狠毒——那时候你再也不能袖手旁观静守中立了：你一定会来加入被压迫者的队伍里面，因为你很

知道美、崇高，和生命，都是永远赞美那些为光明，为人道，为正义而奋斗的人的！

够了！ 你不要我再说下去了！

你一定要说了："怎样办呢？如果抽象科学只是一件奢侈品，医生这个职业只是一件骗人的事，如果法律是一件最不公道的东西，如果机械的发明只是给资本家做一个掠夺的工具；如果教育只能够迎合流行的社会心理，如果艺术没有革命的理想，一定只有堕落，那么，其余还有什么事，我可以去做的呢？"

好罢，我来回答你：有一件最伟大最令人奋发兴起的工作，做这工作时，你的行动和你的良心会完全一致，毫无矛盾，这工作是最高尚最能干的人所愿意做的。

一件怎样的工作呢？——让我来告诉你罢。

三

这里有两条路听你选择：或者渐渐地抹煞你的良心，终有一天你就会这样一说了事："只要我能够享尽一切快乐，只要民众永远这样愚蠢，尽管让我这样做，那么，即使人类全体灭亡，我也不管！"不然你就加入社会主义者的队里，和他们一起努力去把现社会根本改造过。这个结论是我们前面分析的必然的结果。凡是有点聪明的人，只要他能够摆脱他所受的资产阶级教育的伪论、诡辩、邪说，只要他能够完全不顾他的亲友们的利己的观念，只要他对于他四周的事物，能够加以公平

忠实的判断，那么，他也会得着我们的这个结论：而且只有这个结论，才是合于伦理的。

既然达到了这个结论，那么问题马上就起来了："怎样办呢？"

这个问题是不难解决的。

只要你脱离你现在所处的环境，只要你脱离那轻视工人，把工人当做一群牛马看待的环境，亲自走到民间去，这个问题便会立即解决了。

你会看见在任何地方，无论是在法国、德国、英国、美国或是意大利，只要那里有着享受特权的和被压迫的两个阶级，那么，在劳动阶级里面一定就有个伟大的运动在发展进行，这运动的目的，一方面要把资本主义的封建制度所产生的奴隶制度完全破坏，使它永远不能恢复，一方面又要给一个建立在正义和平等上面的新社会树立基础。今天的民众不再唱十八世纪的农奴们和十九世纪的斯拉夫农民所唱的那些伸诉他们痛苦的撕裂人心的悲歌了；对于今天的民众它们已经是不够的了；今天的民众已经十二分地觉悟了，他们不顾一切阻碍正在那里努力奋斗来解放他们自己！

现在的民众时时刻刻都在那里深思苦想，要研究出一个方法使得生活不再是四分之三的人类的咒诅物，像它在今天那样；而变成人类全体的幸福。现在的民众正在研究社会学中最困难的问题。他们要用他们的常识、他们的观察力、他们的悲苦的经验去解决这些问题。他们为了要联络别的和他们一样贫苦的人，便设法组织起来，联合起来，他们组织团体，困

苦万分地以微少的捐款来维持；他们努力去和外国的民众携手。他们对于防止国际战争所做的工作，远胜于空口说白话的慈善家。而且为了知道别地同志做的事情，为了要和别地同志更有联络，为了要研究传播他们的思想，他们不得不用了绝大的努力来维持他们自己的劳动刊物。后来时期终于到了，他们便起来用他们的热血染红了战场，他们努力前进去争这些自由，但是革命以后，那些有金钱有势力的人，反将这些自由变成自己的特权，转而用来压制平民。

这是怎样一个继续不断的苦斗啊！有时要去补足那些因为疲倦、堕落、压迫而离散同志的缺额，有时要去改组被排枪和机关枪所杀散的队伍，有时要去把因为大批屠杀而突然中断的研究重新开始——这是怎样一个前仆后继、困苦艰难的事业啊！

他们的刊物是由那些节衣缩食、牺牲睡眠，而向现社会抢得些少知识的人所经营的；他们的运动是靠着工人尽力节省、忍饿受寒，所省下的一个铜子两个铜子来维持的；而且他们一面这样做，一面时时刻刻地担心着，害怕资本家会知道“他的工人——他的奴隶，是一个社会主义者”，那么他们立刻就会被开除，立刻会跟着他们的妻室儿女全都陷在最穷苦，最可怕的惨境里面了！

你如果亲自到民间去，你自然会亲眼看见这些事情。

在这个继续不断，永无止期的奋斗里，工人受了种种困难的压迫，不能翻身，不知已经有了多少次白费气力地这样喊问

过:“那般靠了我们的帮助才能够受完教育的青年现在究竟到哪里去了? 他们读书的时候,我们辛辛苦苦地劳动着,去给他们吃,给他们穿;我们弯腰曲背,负着重担,饿着肚皮,给他们造了这些房屋,这些学校,这些图书馆;我们苍白着脸,辛辛苦苦地给他们印刷了这些装潢精美的书,我们自己连读也不能够读,那般青年现在究竟到哪里去了? 还有那般教员们,他们自以为精通有益于人类的科学,可是他们把人类却看得比一种稀有的毛虫还不如,他们现在都到哪里去了? 那般人满口是自由,却眼睁睁看着我们的自由天天被人蹂躏,从来不过问一下,他们现在也到哪里去了? 这般著作家、诗人、画家,总而言之,所有那些伪君子,他们两眼含泪谈论着民间疾苦——可是从来不肯亲自到民间来帮助我们,和我们一块儿工作,——他们这一般人,现在全都到哪里去了?”

这些人里面一部分随俗浮沉,怯懦卑鄙,对于世上一切不平,全都漠不关心;另一部分,就是那大多数人,都轻视“贱民”,时时刻刻预备着,如果“贱民”敢去侵犯他们的特权,他们就会开始压迫了。

有时候,当然也会有一个青年,梦想着革命的战斗,到民众的队伍里来,为的是找寻一些兴高采烈,趣味浓厚的事情,但是他一看见那革命道路十分辽远,革命事业非常困苦,而且在这条路上固然有他所希望得到的光荣,但同时也是荆棘丛生,于是他就立刻离开民众了。这种人大半是些野心家,他们在前几次选举运动失败以后,现在想来骗取民众的投票,但是到后来,如果民众要把他们平时所主张的主义实地实行起来,

他们自己会首先反对平民的，如果民众在没有奉到他们(领袖)的命令以前有什么行动，他们也许竟会摆准大炮对付那些“暴民”。

此外再加上那大多数的愚蠢的侮辱、傲慢的轻蔑、卑劣的诬陷——现代资产阶级的青年在社会进化的事业上所给与民众的帮助就全在这里了！

你还问：“我们应该怎样办呢？”

现在这时候，什么事情都需要人去做：成千成万的青年都能够找到机会，尽量发挥他们的年轻的精力、他们的智力、他们的才干，去帮助民众，做那民众已经开始的伟大事业，到了现在，你还在问“怎样办？”

怎样办呢？让我来告诉你。

你们爱好纯粹科学的人，如果你们的的确确了解了社会主义的原理，如果你们完完全全明白了社会革命的重要，那么，你们难道会不看见那一切科学都应该改造过，才能够不违背这些新原理吗？现在的科学界里应该起个更大的革命，而且要比十八世纪科学界里的革命更重要得多——你们难道会没有看见过这一点吗？现在的历史不过是一些专门给帝王、伟人，以及议会歌功颂德的“鬼话”，应该完全推翻，而另外站在民众的立场上，站在人类进化中民众所完成的事业的立场上重新写过——对于这一点，你们也会不明白吗？还有社会经济学现在是用来掩饰、赞助那资本家的掠夺的，它的根本原理以及它的种种的应用，也都应该从头到尾重新改造：人类

学、社会学、伦理学，也都应该完完全全改造过；便是自然科学，从一个新的立场看去，对于那自然现象的概念，以及那说明的方法也应该有个大改革才行，对于这些事，你们难道会不明白吗？既然明白了，那么，就请你们动手去做！把你们的知识用在一个好的事业上面！最重要的，是请你们用你们的明晰的论理，帮助我们打破那根深蒂固的成见，用你们的综合来帮助我们研究出一个较良好的社会组织的基础；而且要你们来教导我们在我们讨论问题时也会用那真正的科学研究的大胆，并且还请你们以身作则做给我们看：一个人为了真理的胜利怎样地去牺牲性命！

至于你们医生，你们根据着痛苦的经验已经认识了社会主义了，就请你们今天、明天，无论哪天，无论什么时候，都毫不厌倦地去告诉人：如果人类的生活状态和工作情形永远像今天这样，毫不变更，那么，人类只有快快地堕落灭亡；你们去告诉人：如果百分之九十九的人类永远像今天这样，在困苦贫乏中过日子，生活情形绝对和科学的教训相反，丝毫不合卫生，那么，所有你们的医药都无法治病了；你们去告诉人：现在不是治病的时候，应该首先铲除的还是病源，并且请你们去告诉人：有什么方法，才能够把这些原因完全铲除掉。请带着你们的解剖刀，坚决果断地割治这个正在腐败毁朽的现社会，来告诉我们，一个合理的生活情形，应该怎样，能够怎样；而且你们要是一个好的外科医生，就请你们继续不断地告诉我们，如果身体的一部中毒患病，会害及全身的时候，那么，就应该毫不踌躇，毫不迟疑地立刻把它割掉！

还有你们这般把科学应用在工业上面的青年技师，请你们老老实实地告诉我们，你们的新发现所得的结果究竟怎样；我还请你们去开导那些现在还没有勇气向着未来猛进的人，使他们明白：人类现在已得的各种知识里面包含着不少的新发明。使他们明白，社会状况如果较好一点，工业就会怎样地发展起来；而且如果一个人永远专为增加人们所需要的物品而从事生产工作，不像现在这样仅仅为了给少数人赚钱，那么，他所生产的东西就会是怎样的丰富了。你们自己也不要再去给少数掠夺者做走狗了！来把你们的理解力，你们的办事才能以及你们的组织能力用来给民众服务罢！

还有你们诗人、画家、雕刻家、音乐家，你们如果明白了你们的真正的使命和艺术本身的利益，那就请你们都来，把你们的笔、你们的画具、你们的雕刀，用在革命事业上面。在你们的慷慨激昂的诗文里，或是在你们的深刻动人的图画上，请把民众反抗压迫者的激烈的斗争描写出来；请把那曾经感动过我们的先辈的崇高的革命精神，燃烧到青年的心里去；请来告诉妇人们，如果她的丈夫把他的一生完全用在社会解放的伟大事业上面，那么他的活动就是极其高贵的！请来指示给民众看，现在的生活是多么丑恶！并请设法让他们知道，这种丑恶的原因究竟在什么地方；请来告诉大家，如果人们的生活不处处受到现社会制度的愚蠢和罪恶的妨碍，那么，将来的那个合理的生活会是怎样地美满。

总而言之，凡是你们有知识、有才能、有本领、能勤勉的人，如果你们还有良心，那么就请你们（你们自己和你们的伴

侣)都来把你们的知识才能,替那般最需要你们的人做事。不过,如果你们真的到民众中间来了,你们就要牢记住:你们并不是来做首领,而是来做一起斗争的同伴;并不是来管辖支配人,而是到一个新环境里来给你们找力量,这种新生活不断地向前迈进,以求达到新社会的实现;你们到民间来,与其说是为了教训人,还不如说是为了要知道民众的希望,为了要把民众的希望仔细研究,组织成一个系统,然后就继续不断、毫不休息地用尽青年的热情努力工作,使这些民众的希望在实际生活上实现出来。到了那时候,而且只有到了那时候,你们才会过着一个完全的、高尚的、合理的生活。你们会看见,你们在这方面所用的努力会有了很多的结果,而且你们会觉得,你们的行为和你们的良心完全一致,毫无矛盾,这个感觉会给你们许许多多的力量,是你们以前连做梦也没有想到的。

除了这种在民众中间为真理、为正义、为平等的斗争而外(在这斗争中你们还会博得民众的感激),难道你们一生还能够找到更崇高的事业吗?

四

我写了怎么多的话才能够使资产阶级的青年明白:他们到社会上服务的时候,一定会遇见许多矛盾,许多痛苦,处在这种进退维谷的境地中,如果他们是勇敢的,是诚实的,那么,他们就不得不去加入到社会主义者里面,一定会去相信社会主义,一定会去和社会主义者一起做那社会革命的工作。这

个道理其实是异常简单的！但是一个人要向那般受过资产阶级环境的影响的人说话，不知道应该攻破多少曲论邪说，应该扫除多少成见，应该说服多少自利的反对论呵！

至于你们平民阶级的青年，向你们谈话是比较容易多了。今天我不必像对资产阶级的青年谈话那样反复地申说了。无论你们怎样缺乏思想和行动的胆量，现社会的压迫一定会逼迫你们变成社会主义者的。近代社会主义，本来发生于民众中间，虽然有一些出身资产阶级的思想家来研究社会主义，使它得到科学的证明和哲学的根据，但是他们的思想的根源还是从劳动阶级的共同思想里出来的。国际劳工协会的合理的社会主义（这是我们今日较好的力量）还不是在群众的直接影响之下，在劳工团体中间制造出来的吗？至于那少数参加这种制造工作的著作家，也不过给那已经在一般工人中间表现了的热望找到一个公式罢了。

一个人出身劳动阶级，而不去尽力求社会主义的胜利，那就是看错他的自身的利益，忘却他的本份，抛弃他的历史的使命了。

你还记得你做小孩的时候，在一个严寒的冬天到那阴暗的院子里玩耍的情景吗？寒气透进了你的薄衣，汙泥渗入了你的破鞋。恰恰在那时候你便看见远远地走过那些肥白的小孩，他们穿得非常华丽，得意扬扬地望着你。你很知道那些小孩虽然衣服很漂亮，但是论到聪明，论到常识，论到能力，他们都不及你和你的一般朋友。后来，你不得不去作工了。你每

天早晨从五六点起，就应该去关在一个龌龊的工厂里，足足过了十二小时，站在一副响声隆隆的机器旁边，你自己也成了一副机器，一年到头，天天跟着机器的动作，非常单调，毫无兴趣地劳动着；但是在这些时候，他们那般有钱人的孩子却平平静静地由小学而中学，而大学地去受教育了。到了如今，他们虽不及你聪明，但比你多受教育，他们变做了你的主人，他们就要来享受一切人生的快乐，享受一切文明的利益了，而你呢？你的情形怎样？

你作完工回家，走进一间阴暗潮湿的小屋里，那里只有几尺见方的地方，却有五六个人挤在一起；你的母亲年纪虽不很大，但是受了困苦生活的折磨，人就显得十分衰老了；她给你一点面包，一点番薯，此外再也没有别的食物，她给你一点灰黑色的水，可怜还说这是咖啡呢！你在家里天天要打算这个问题："有什么方法，明天可以付面包钱，后天怎样去付房租？"你在家里再也没有别的娱乐了。

唉！怎样？你的父母已经过了三四十年这样贫苦的生活，难道你自己也非过这样可怜的生活不可吗？你一辈子辛苦劳动，全是为了使别人可以享受到那金钱，知识和艺术给人的一切快乐，而你自己却只是永远发愁，打算怎样去求得的一块面包来餬口——这也是应该的吗？自己永远不要想得到一点高尚的快乐，自己永远不要想得到一点那使人生美满的东西，永远去替几个高等流氓做牛马，供给他们一切快乐，一切幸福，你甘心如此吗？你情愿辛辛苦苦，操劳一生，而平时永远是忧愁穷苦，到了失业的时候，还要挨饿受冻吗？（那失业

的时期，那恐慌的时期是多么可怕呵！）难道这就是你一生的希望吗？

也许你会消沉地忍受下去。你看见在这悲惨的境遇里没有一条出路，也许你会这样地对你自己说："许多代的人全都得着这种命运。现在我呢？我也没有能力，不能够把它改变一点，我也非忍受不可！我们还是努力作工罢！尽我们的力量来勉强支持，只要不会饿死就好了！"

好罢！不要忙！生活本身会来叫你明白的！

有一天，会有一个经济恐慌发生，这个恐慌不再像以前，那时只是一时的现象罢了，现在是一个大恐慌，会使整个工业完全消灭，会使千万的工人挨饿受冻，家破人亡。你也和别人一样，尽力和这个灾难奋斗，但是你不久会看见你的妻儿，你的亲友，在贫困里渐渐地衰弱了，你眼睁睁看着他们这样瘦弱下去，没有东西吃，也没有钱请医生诊断，就这样地在一张破床上慢慢地死掉了！在这个时候，大都市里阳光照耀的马路上，正繁荣地展示着有钱人的欢乐游荡的生活，对于那些饥饿死亡的人，是毫不关心的！那时候，你就会明白：现在的这个社会是多么地令人愤恨的！你会去细想这个恐慌的原因了；你会明白，把千万人的生命给几个贪婪无厌的高等流氓任意支配，这是何等地不平！社会主义者向你说：现社会应该，而且能够彻底地被改造一番，你那时自然会明白他们是有理的了。

我们再谈你个人的特殊的事情。有一天，你的主人想从

你的身上多榨取几个铜子，好使他的私产更增加一点，他又要减你的工钱了；你自然表示反对，可是他骄傲地对你说："你如果不愿照我给你的这个价钱作工，你就滚蛋！去吃草去罢！"到那时候你就会明白了，你的主人非但是要尽力剥削你，把你当做一只软弱无用的绵羊，他简直还把你当作一个下贱的畜生；你会明白了，你的主人用工钱制度束缚住你，还以为不足，他简直是要使你给他做一个完完全全的奴隶。你怎样办呢？也许你低头下气，情愿把一个人应有的自尊心完全抛掉，那么，一切的污辱你以后都会受到的。但是，如果你还有一点血气，你听见这话，立刻生起气来，想到你走的这条越过越坏的堕落的路，你就害怕起来，你就开始回骂你的主人，你自然立刻被开除了；社会主义者向你说过："反抗罢！反抗那经济的束缚罢！因为经济的束缚是一切束缚、一切奴隶制度的根源！"到那时候你会明白这句话是不错的了。到那时候你自然会到社会主义者的队里来占一个地位了，你会和他们一起努力奋斗，去打破一切经济的、政治的、社会的束缚，一切的奴隶制度了。

不到几天，你又会知道那个可爱的少女的事情，她的面貌是那样坦白诚实，她的行动是那样活泼玲珑，她的谈吐是那样流利动人，你以前是非常地爱过她的。她和贫穷奋斗了好几年以后，就不得不离开她的故乡，到一个大都市里去了。她本来很知道，在大都市里，生存竞争是非常厉害的，但是她总希望，至少可以得到一种正当的生活。唉！现在你知道，她的遭遇是怎样的了！她受了一个富家子弟的诱惑，被他花言巧语

所欺骗，她用尽她的青春的热情爱他，把她的身子献了给他。可是刚刚过了一年，她就被他抛弃了，只留下一个抱在怀里的婴孩。不过她还不灰心绝望，她依旧勇猛地向前奋斗，可是这个反抗饥寒的斗争实在是太困苦艰难了，她终于在一个贫民医院里断送了性命。……你听见这个消息，怎样办呢？也许你会说："这是一件很平常的事情，一点也没有什么稀奇，这不是第一次，也不会是最后一次。"你就用许多这种愚蠢的话，想把你以前对她的爱情完全抹煞了，会有一晚，你在一个咖啡店里和几个流氓聚在一起，你用许多龌龊不堪的话去骂这个青年女子，污辱她的名誉。但是，如果你不是一个那样的卑鄙下贱的人，你一想到你以前的爱情，就会心痛如裂；你会去找到那个引诱她的贱东西，当面指出他的罪恶，大骂他一顿；这类事情是天天有的，你会仔细思索这种事情所以发生的原因了，你会明白，如果社会永远是分成两个阶级：一方面是挨饿受冻的穷人，一方面是空闲游荡的富人；一方面是会被花言巧语欺骗的人，一方面是只想满足他们兽性的人，那么，这类事情就永远不会停止。你会明白，无论如何，现在是应该填满这个不平的深渊的时候了，你会快快地跑去加入社会主义者的队里了。

而且你们劳动阶级的妇女，你们听了那个青年女子的事情以后，难道就没有一点感动吗？你们自己的小女儿现在就在你们的面前嬉笑玩耍，你们抚摩着她们的娇小玲珑的头的时候，你们难道一刻也没有想到过，如果现社会情形不改变，

她们长大成人的时候，她们的命运会是怎样的吗？关于你们的妹妹们以及你们自己的儿女的将来，你们难道会一刻也没有想到过吗？你们的父亲一辈子受罪，天天愁着伙食钱，除了喝酒买醉以外，就再也没有别的快乐，难道你们情愿你们自己的儿子们也是这样地终身受罪吗？现在，无论什么人只要他从父亲那里得到一笔遗产，有了可以掠夺别人的资本，就可以驱使你们的丈夫，驱使你们的儿子，把他们当作牛马般看待，你们难道会情愿他们永远是这样下去吗？现在，你们的丈夫，你们的儿子，都是被主人驱使的奴隶，被有势力的人赶去做枪炮的肉盾，被有钱的人用来做肥田的粪土，你们难道会情愿他们将来永远是这样下去吗？

不，决不！一千个不！我是很知道你们的，你们的丈夫，起初非常勇敢坚决地参加罢工，但是到了后来，却不得不低声下气地承认那个肥胖的资本家以傲慢轻蔑的口吻所提出的条件。你们听见这消息，一定异常愤怒，全身的血都激动沸腾起来！许多西班牙女子，在某次民众暴动的时候，跑到队伍的前列，露出他们的前胸去迎接兵士们的刺刀。我很知道这种女人是你们异常崇拜的！那个少女听说一个关在监牢里的社会主义者被恶官僚侮辱了，就亲自拿了一支手枪，去把一颗子弹打进了那官僚的胸腔。我很知道，你们时常提起她的姓名，就表示大的尊敬。[1] 还有在巴黎公社的时期中，巴黎的劳动阶级的妇女在枪林弹雨下面聚集起来，鼓励“她们的男人”去奋

[1] 指俄国的女虚无党人薇拉·沙苏丽奇(Vera Zasoulitch)的故事。

斗牺牲。我也很知道，你们读到这个历史的时候，你们的心一定跳动得非常厉害的。

你们劳动阶级的妇女，我是很了解你们的，因此我敢断定，你们一定会和那些男子联合起来，一同去为将来努力奋斗。

你们农人、工人、职员、兵士，总而言之，你们一切诚实的男女青年，你们都明白了你们应有的权利了，请你们都加入到我们里面来吧！请你们都来，和你们的兄弟们一起努力去预备社会革命罢！社会革命会把一切奴隶制度完全破坏，会把一切的镣铐完全打断，会把一切旧传统完全打破，给人类全体开辟许多新天地，到后来就会使真正的平等、真正的自由、真正的博爱实现在人类社会中。那时候人人都有工作，人人都能完全享受自己劳动的产物，人人都能尽量发展他们所有的能力；大家终于能够过着合理的、人道的、幸福的生活了！

请你们不要来对我们说："我们人数太少，能力太薄弱，要想达到我们的这个伟大的目的，是不可能的。"

我们来数一数罢，看看在现社会制度下面，我们这般身受着不义的压迫的人究竟有多少。我们农人整年整月为别人辛苦，把米麦送给主人，自己只吃点粃糠，但我们人数却在亿兆以上！我们的数目是数不清的，我们占着民众的大多数。我们工人整天织绸缎、织丝绒，自己却只能够穿点破烂的衣裳。我们的数目也是极多的；每天汽笛一鸣，工厂放工的时候，各街各巷都被我们工人挤得满满的了。我们兵士平时受人指

挥，听人命令，我们去吃枪弹，使官长可以升官得赏，我们这些可怜的傻瓜呵，直到今天还只知道去枪杀我们的弟兄，其实只要我们稍微反抗一下，就会看见那些帽插羽毛、身佩勋章、指挥我们的官长们立刻面无人色了。我们一切吃苦受罪受人侮辱的人，我们的数目是数不清的。我们就像大海大洋一般；一切东西全可以被我们沉没，一切阻碍都能够被我们冲破。只要我们大家有决心，我们马上就可以把正义建立起来：地上的一切暴君都会跪倒在我们的脚下！

社会变革与经济的改造

关于由社会革命来实现生活改造这个问题，我在本书最后一章里不过概略地提到了一下。这一章也只能作为我当时计划的工作的第二部分（即建设的部分）的导言，直到三年以后我出狱时，我才有机会着手那一部分的工作。然而因为在第一国际所属犹拉、意大利、西班牙诸同盟中关于充公的范围这问题所引起的长篇讨论在这一章中也曾约略论及，我觉得现在在这里加添一些话，也有用处。

土地私有的时代已经过去，未来是属于土地共有制的，关于这一点我们的意见完全一致。可是我们并不赞成把那些并未出钱雇用工人帮忙的自耕农从他们的田地上赶走，毁坏他们的家屋和垣墙，弄坏他们的菜园，将他们的地再用蒸汽犁耕一遍，像那班中央集权的和国家主义的革命者所想象的那样，我们认为这种办法既不公平，又非必要。

这种思想在法国当罗伯斯庇尔和“雅各宾党”失败以后的1795年，曾为共产主义者巴布夫[①]宣传过，他把这思想作为

① 巴布夫（F.N.Babeuf,1760—1797）：法国大革命中抱有共产主义思想的革命家，后来发动所谓“平等团的阴谋”，企图推翻当时的执政府，事泄后被捕处死刑。

他的“平等团的阴谋”的基础。后来加伯① 在他的《伊加利游记》中又将这思想发挥，加伯的信徒者中间我们应当注意的是1830年到1840年这时期中巴尔贝斯② 和布朗基所创立的法国秘密团体的会员们，还有淮特林③ 所建立的德国团体“正人同盟”的会员们，从这“正人同盟”那个思想又进到马克思和恩格斯④ 的《共产党宣言》里面。

在《共产党宣言》里面，就同在布朗基派和巴布夫以前的纲领里面一样，社会革命的目的乃是私有财产完全废除并且移转到国家手中去。至于生产的问题，宣言则照巴布夫的办法，主张实行义务、普遍、平等的劳动制，为着达到这个目的，应该“组织产业军，特别是农业的产业军。”(53节)法国的国家社会主义者在十九世纪八十年代中也赞成这种产业军。⑤

---

① 加伯(E.Cabet, 1788—1858)：法国著作家。著有 *Voyage en Icarie* (1845)，描写他的理想社会。

② 巴尔贝斯(A.Barbés, 1809—1870)：法国政治家。共义主义者。

③ 淮特林(W.Weitling, 1808—1871)：德国社会主义者。在纽约病故。

④ 马克思(Kar Marx, 1818—1883)：德国经济学家。马克思主义的创始者。《共产党宣言》是他与友人恩格斯(F.Engels, 1820—1895，德国社会主义者)合著的。

⑤ 在加拿大和美国牧野中“超级”大农场的成功曾博得一班国家社会主义拥护者的赞美(在那些地方为了耕地、小麦的播种与收割的缘故，一年征集两次这样的产业军来工作，恰恰在这时期中是这种产业军帮忙造成了一种经济的恐慌)。不过那种成功是很短暂的。到了十九世纪的末叶，我旅行加拿大的曼尼托巴省(Manitoba)时，就看不到那种农场的一点痕迹了；至于俄亥俄州(Ohio)的草原，我1901年看见那里满布着无数的小农场，田地上风车林立，不断地将水注入菜园。经过两三次小麦的歉收后，大农场就没落了，土地分售给小农家去耕种，而这些小农场所收获的各种食物生产品比较那些超级大农场的出产多得多。——著者

我们自然不能接受这种充公的纲领。农业必然依照各个地方的不同的特性而采取规模或大或小的各种不同的形态(在法国这尤其显著),此等形态既已为我们所熟知,则我们不能够认为小的农村经济的破坏便是一个进步。巴布夫的公式不仅对小的农村经济有损,而且必然会引起乡村反对都市的暴动,使全国陷于饥馑。并且今天要摧残农业中个人的创意,实在是一件愚蠢的举动,因为欧美某一些地方农业上的成功和土地集约耕种的发展,直到现在为止,还是靠着私人的经营和个人对于土地的执著的热爱。

因此,我们认定(我们对于农业将来可能采取何种形态不愿依据个人的成见预先断定)目前革命的努力不应以小的农村经济的废止为目标,而应该促使小的经济联合起来,只要是在它们的努力的联合成为必要的时候。

我们关于小的农村经济的这种态度引起了国家社会主义者的攻击。可是他们自己只要有机会同真实的田园生活接触,他们就会渐次明白(尤其是在法国),正是这种小的农村经济和土地所有权分散在许多小地主手中的情形,使得法国不用劫掠邻国便可得到相当的安乐;德国社会民主党看见小的农村经济在阿尔萨斯① 和德国西部各地所得的结果后,也有了同样的结论。

1886 年初我出狱以后,便在我们的刊物上陆续发表文

① 阿尔萨斯(Alsace):现在是法国的一省,在第一次欧战前属德国。

章，企图更详细地阐明如何由社会革命来改造生活的问题。并且我知道在拉丁诸国中人们对于设立“独立的公社”的希求是多么地强烈，所以我心目中就特别有着这样一个对象：一个摆脱了资本主义羁绊的都市大公社——尤其是巴黎，巴黎的劳动阶级既极聪明，而又富有独立性，而且由于过去的教训，他们还学得了大的组织能力。

这些论文后来在1892年编印成书，爱利赛·邵可侣给它起了一个名字“*La Conquête du Pain*”(《面包略取》)：这个名字选得很好，因为它说明了整个著作的基本观念，即是说，社会革命时期中主要的目的并不在社会秩序之政治的改造，而在供给万人面包的问题，满足人民最紧急的需要如衣、食、住等等的问题。同时我还想证明一个大都市的劳动者可以由自己组织起来，成立自由的公社经营自由的生活，并不等待官吏们(即使那般人有着这一切的才干)来给他们安排这样的生活。这书的俄文本被我们换了一个题名：《面包与自由》。[1]

不幸，我得承认这事实，社会主义者和一般的劳动者已经不再相信社会革命在短期内可能发生，因此我们对这革命应当有着怎样一种性质的问题便不再感到兴趣了。过了许多年，工团(即职业的联合)运动在法国勃兴以后，关于这个问题才有了另一部著作。我们的同志布惹[2] 在他的著作《我们怎

① 1905年出过一种俄文译本，题名仍是《面包略取》。——著者

② 布惹(Emile Pouget，1860—1931)：法国工团主义的理论指导者。

样完成革命》[1] 中描写了社会革命在工会的指导之下怎样能够在法国完成；还有，工会和它们的大会，并不等着那班企图夺取权力的人出来帮忙，它们怎样直接将资本家的产业充公，并且在新的基础上面组织整个生产事业，而且不使生产有片刻的停顿。显然劳动者单独靠着他们的组织便可以达到这个目的。虽然在若干细节上我的见解跟布惹的并不一致，可是对那班知道社会改造已不可避免并且已经逼近的人，我愿意带着充分的信心推荐布惹的书。

我出狱后不久，便被迫离开法国；我在英国住下来，现在我能够研究一个大的工业国家的经济生活了，我是从实际方面来研究的，并不单是靠着书本，因为在那些书籍中，近一百多年来，经济学家们始终蹈着他们先辈的覆辙，犯着同样的错误。每次我在英吉利、苏格兰的各都市中讲演，我总要利用这个机会同工人们作长谈，并且参观各种大小工厂和工场、煤矿、海军大造船厂，同时我并没有忘记像雪斐尔德(Sheffield)，和伯明翰(Birmingham)那样的小规模生产的中心地，我也参观了这些地方的小工场。我还参观了像曼奇士脱(Manchester)的“批发合作社”那样的分配合作社的大中心，同时也参观了已经开始在增加的合作社生产的试验。我这样考察着实际的生活的时候，我不禁常常想起下面的这个

① 《我们怎样完成革命》(*Comment nous ferons la Révolution*)：1911 年，巴黎版。这是布惹与他的同志巴多(E.Pataud)合著的。

问题:——“社会革命要采取怎样的形态,才能够使社会不用经过多大的冲突,就从以赢利为目标的私人或股份有限公司的生产,移到生产者与消费者自身来组织的生产和生产物的交换(其目的在使全人民的一切需要获得最大的满足)呢?”

我们检讨这个问题便得着下面两个结论:

第一个结论是,粮食以及一切生产物的生产,从而此等生产物的交换,实在是一个非常复杂的事业,所以国家社会主义者的方案(这必然会引到政党的独裁的)一旦应用到生活里来时,就显得是极不完备的了。

我们可以断言,如果在产业的各部门、职业的各部门中,工人自身不由工会做媒介联系在生产上,则任何政府都不能够来组织生产;因为在每一种生产中每天总要发生许多困难,那却是任何政府不能解决,也不能事先预见到的。

的确,不能够在事先预见到一切;生活本身与当地无数智力的努力应该可以跟新的社会制度之发展协力进行,并且找到能够满足各种各样的地方需要之优良的条件。

自然,在准备时期中,关于社会改造之理论的方案也不是完全无用的。它们唤起“思想”的注意,并且对于文明社会所代表的复杂的机构不得不加以精密的考察。可是在另一方面,此等方案又把人类必须来解决的那个问题看得有点过于单纯了;要是我们必须一开头就来实现此等纲领的话,那么我们永远不会把生活安排好。结果一定会得到失败,这失败甚至可能引起最厉害的反动。

许多英国的劳动者——也许因为他们很久以来(即是在1836至1848年要求新宪运动[1] 时期以来)就已经着手在研究社会改造的问题了——对这问题的看法是这样的:他们说,首先应该在劳动的一切部门(普通的船坞工人和农人都包含在内)中间组织一些强有力的职工组合(即职工联合会)。[2]然后再把那些职工联合会联起来,组成本职业的全国和国际的联合大组织,然后它们既然成了一个实际的力量,便要把管理生产的全权抓在自己手中,推翻资本家的支配,并且将生产与消费尽量和谐地处理分配以谋全国人民的利益。

换句话说,1830年劳勃·涡文企图来创立劳工联合会时,他所表现的思想已被英国劳动者接受,并且变成了他们的思想了。其后,英国的职工组合与法国工人代表1862年在伦敦会晤,创立"第一国际"(国际工人协会)时,他们也曾企图实现此等思想。

这个组织正如我们所知道的,是一个"万国工团联合会",并且是完全无党派的,它同时追求着两个目的:一是对于资本的日常的斗争,一是创造一个新的社会主义制度的基础。然而这个组织里面也包含着"混合组",因此一些并不属于任何

---

① 新宪运动:1836—1848年间英国改进派的运动,主张每年应召开议会,全国一般人民均应有投票权,并废弃用财产制度限制国会议员的办法等。

② 职工组合:在从前并且一直到十九世纪八十年代初期为止,只有几个产业部门才有职工组合;例如单是在织物业中女工的数目就超过了七十万,然而女工却没有一个工会;细木匠要是收入在每小时十便士以下的,也不得参加他们的工会,余类推。——著者

职工会,但热望劳动者从资本势力的束缚中解放出来的人也加入到这个组织中间来了。这个"国际"一直存在到十九世纪七十年代的末期,后来由于外有各国政府的不断迫害,内有政党的阴谋纠纷,终于解体了。第二个"国际"就不再是各工会的联合组织:它成了各国的社会民主政党的联合组织了。

"第一国际"消灭以后,它的创立者们所认为应当在职工组合中间保持着"社会革命快要到来"与"由劳动者自身准备革命"这样思想的那种力量也随之在英国消失了。地方工会对抗榨取者的日常斗争代替了更远大的目标;我们必须指出,工会中大多数的活动分子一天天地为着组织这些工会和罢工而努力工作,也就渐渐忘却劳动组织的最终目标——社会革命了。只有到了这次战争① 爆发前五六年,人们才重新对这基本问题感到兴趣——这是受了全世界的这一类的觉醒的影响的。

法、意两国工团的运动尤其是受着这种影响的,还有美国的觉醒也是这样,在美国,在"世界产业工人"② 的名义下,开始发展了一个运动,它的目标便是,对抗资本的斗争应该着重在将所有各产业从资本家手中移到有了强大工会组织的生产者的手中来。1905 年俄国的第一次革命,和大战前数年欧洲社会生活的一般的和骚动的情形,也都是受着这个方面的影

① 战争:指第一次世界大战。

② "世界产业工人":即 I.W.W.,美国工团主义的工会。

响的。战争使我们经历的恐怖，它带给全世界的穷苦的后果，以及 1917 年俄国的革命无疑地会放了一个问题在全世界的面前，那就是需要着一个社会革命的问题。

然而关于这个运动应该说的话，实在远较我在这里所能说的为多。我现在再回来叙说我在了解英国经济生活时所达到的结论。

我达到的第二个结论如下：各文明国家现今的经济生活都是建立在谬误的基础上面的。一般的经济学家所提倡的学说大抵着重在这一点：全球的人可分作两类：一种人因为受过高等教育便被招请来从事各种各类制造品（如织物、各种机器、发动机等等）的生产；另一种人因为能力有限，便不得不终身工作为第一种人生产粮食，并且为第一种人的工厂生产原料。全部经济学的讲义不过说明这个理论；英国的资产阶级就是这样发了财的；别的国家也在榨取落后的民族来发展它们的工业，它们也会这样地致富的。

然而若将英国与其他欧洲国家的经济生活和工业恐慌更深地研究一下，我们便会得到另一个结论。再要做到像英国在这时以前那样地致富，是不可能的了；没有一个文明国家愿意，而且也不会，长久做个原料的供给者。所有的国家都渴想发展自己国内的制造工业，并且全都逐渐达到了这个目的。技术的教育绝不能成为某一单独国家的特权，除非这个国家用武力征服了那些渴望发展自己的教育与工业的邻国。至于抱着这种目的去征服邻国之意向，它在近四十年来就存在着，

并且在德国尤其显著，结果它把全世界引入可怖的战争中去，使得欧美两洲阵亡六百万以上的人，而死伤、病弱、残废的人数当在千万以上，还没有提到比利时和法国北部之横遭蹂躏，以及粮食、燃料、五金之大遭破坏，直到今天文明世界的全体人民还缺乏着这些不可少的物品呢。

这其间一个民族在近五十年中生长了，并且取得了他们在文明民族的大家庭中的位置，这就是北美合众国。这个民族给我们证明了一件事实：并不用榨取别的民族，单靠着机器、铁道、自由的工会和教育的普及等等来平行地发展本国的工业和农业，八千万的居民就能够达到了富足和强盛的境地。①

法国也是部分地向着这方面发展的，这个对全世界的显著的教训，已经把经济学的流行的学说完全彻底地改变了。发展各民族的安乐的道路是在农业与工业的联合中，而不是在将民族再分为工业民族与农业民族的分划中间。这样的分划必然会将人类引到无止息的战争路上去，这战争就是为着替自己工业争取奴隶和市场而爆发的。

我研究过这个重要的大问题，写了一系列的论文，在

---

① 著者把美国资本主义的“和平的”性质太理想化了。这一章写成于1919年年尾，著者也忘了提起菲律宾等等的事，他更没有机会见到以后美国的经济恐慌。至于所谓“自由的工会”，我们知道美国对于工会活动分子，特别是“世界产业工人”(I.W.W.)的会员，素来就压迫得很厉害。1927年意大利工人萨珂(Sacco)与凡宰地(Vanzetti)的被处电刑，不过是美国工会没有自由的许多证据中的一件。

1890—1893年中间陆续发表，后来又印成一本书，题作《田园·工厂·手工场》。[①]我还是先研究了许多连带的问题才写成这部著作，并且还知道不少的事情。可是最重要的结论还是这个：我们走过我们大都市的大街上，看见富豪们的漂亮住宅，他们的华丽的车子，大商店玻璃橱窗中那些极其富丽的奇珍异物，以及在人行道上散步的服饰华贵的阔人们，我们才相信我们确实是富裕的，而其实我们的财富，还要比这个多过若干倍呢！英国在全世界中是最富的。[②] 然而要是我们把英国所有田地、煤矿以及大小工厂等等的全部收入集在一起，平均分给全体英国人，那么每人每天只能够分到三先令，绝不会超过四先令的。至于在俄国，每人每天也只能勉强分到五十个戈贝(即一先令)。

因此我们便明白社会革命无论在哪一个地方爆发，从开始的日子起它就应该把“大量增加当地的生产”视作它的第一要务。在解放后的最初几个月内，粮食和一切商品的消费必然会增加，而同时生产又会减少；在另一方面任何国家一旦发生了社会革命，这个国家一定会被一些采取不友好态度甚或敌视态度的邻国包围着。——不只一次英国的同志们向我问道：“要是英国所需要的面包有三分之二都是从外国输入的，那么我们怎么能够生活呢？要是我们没有我们所需要的原料，我们的工厂怎么能够开工出货来换取面包呢？”——

① 我后来又把它节约成一小册，题作《为什么并且怎样从事手脑劳动》(俄文本)。——著者

② 这是在1919年12月写的。现在英国不是这样的情形。

他们问得很有理。当我把英国的贮存物品(我们可以称这为一个国家在革命时的基金)开了一个清单之后,我所得到的结论倒是令人困惑的。刚刚在收成之后,麦的贮存量足供三个月的食用;可是到了正月,贮存量就减到只够用六个星期了。至于棉花,也从未有过三个月以上的存量,常常只够六个星期的使用。还有各种工业所必需的一切的副产物(例如,炼钢所必需的锰),它们的贮存量也只有这样多。总之,工业的英国仅仅有着这么一点点的贮存量,差不多是吃一天算一天地过着日子。

然而并不单是英国一个国家这样地过着日子;在现在这种资本主义经济的状态下,一切民族都是这样过活的。不久以前俄国还接连地遭逢着一连串凶残的大饥荒,① 使数千万居民遭受冻馁。就在现在② 俄国本部和西伯利亚的三分之一的人口都常常处在贫苦悲惨的境地,一年中甚至有三四月吃不着面包,——还不说一切别的生产物都很缺乏,他们的农具又都是原始的,他们的牲畜也没有给喂饱过,肥料也缺乏,他们又没有农业方面的知识。

总之,我们既然知道了直到现今欧洲所有国家全人口的三分之一都在过着贫苦悲惨的生活,缺乏衣、食以及各种东西,那么一旦发生革命,消费必然会因之剧增,这是很明显的事。在生产减少的时候,对于一切生产物的需要却反而大大

① 指二十世纪初叶俄国的饥荒。

② 这是在1919年12月。

增加，结果便会产生饥荒——普遍的饥荒像今天俄国的情形一样。① 只有一个方法可以避免这种饥荒。我们应该十分明白，一个革命运动在某一国内爆发时，那唯一的合理的出路便是：在革命一开始的时候，工厂的工人、农民以及所有的公民自己起来把全部国民经济抓在他们的手中，由他们自己来管理，他们努力使全部生产迅速增加。不过只有到了凡是今天照着旧习惯由一群部长、大臣或什么委员会来处理的与国民经济有关的事情，将来化作简单的形式，交给每个乡村每个都市，每个大小工厂作为它们自己的事情，让它们自己来处理的时候，工人、农民才会相信有这个必要。

我们将民族的实际生活研究了一番之后，必然会得到这样的结论：一切的民族都应该在他们自己的区域内尽全力发展农工业，并且一方面用加强土地耕种的方法使农业达到完美之境，同时也使制造工业日趋完善。只有朝着这个方向发展，我们才能够在劳动摆脱资本束缚的解放中找到进步与成功的保证。一部分人命定来给另一部分人服务，这样的事是不能再有的。要明白这个，也要明白社会革命不能由专政来完成的事实，那么就见到整个未来建筑的基石了。要是撇开了这基石，那就是把大楼建筑在沙上。

生活的这一面近三四十年来都很少得到社会改革家们的注意。可是今天经过了上次大战的残酷的教训以后，所有诚

① 仍是1919年的事。

挚的人，尤其是劳动者们，都应该明白这一个真理了，它就是：只要某一些国家以为自己应当从事制造品的大量生产来赚钱致富，并且把另一些落后国家拿来任意分配，好让那些落后国家来供给它们需要的原料，而它们自己却靠着别人的劳力积蓄起财富来，只要这样的事情存在一天，那么像上次大战那样残酷的战争便不可避免，并且还会有更残酷的战争。

不仅这样。我们还应该肯定地说，只要制造工业，以及工厂劳动者的福利还是像在今天这样建筑在本国或外国的农民的榨取上面的话，那么以社会主义为基础的社会改造便不可能。

我们不要忘记，现在榨取着别人劳力的并不只有资本家一种人，也不单是资本家才算是“帝国主义者”。并不单是资本家才渴望着在欧、亚、非三洲以及别的地方攫取廉价的人工，以获得原料的供给。劳动者一参加了政治事务之后，帝国主义的征服攫取的传染病也就被他们染上了。在上次大战中间，德国工人跟他们的老板一样，也希望政府在小亚细亚和埃及，并且甚至在欧洲，那就是说在俄国和巴尔干半岛，为他们攫取比较价廉的人工；他们也认为英、法两国妨碍着他们的征服攫取，所以必须将那两国战败；而英、法两国的工人也毫不隐瞒地主张他们的政府在非、亚两洲作这同样的征服攫取。

在这样的情形之下，我们很可以预先说定，各文明国家中间一定还有一连串的战争爆发，而且还是些更残酷更野蛮的战争，除非在那些国家内部发生了社会革命，并且将它们的生活彻底改造，另外建立在新的，更带社会性的基础上面。全欧

美的人士，除了少数榨取者外，都感到这个革命的必要了。

然而这样的一个革命，绝不是用专政和国家权力所能完成的。要是没有一个从下面来的并且由工农自身参加进行的大规模的改造，社会革命必然会完全失败。俄国革命可作这事实的另一证明。这个教训将来会被人了解的：在欧美各处人们都在认真地努力想在一切劳动阶级（包括农民、工人以及所谓知识分子）中间创造未来革命的干部，他们并不要服从上面来的命令，却能够自己来制造全部新的经济生活之自由的形式。

彼得·克鲁泡特金

一九一九年十二月五日

代　　跋

树基：

《伦理学》是我最早的译本，但把它编入第十卷也很合适。本书作者到晚年才感觉到建立伦理学的必要，他大半生流亡国外，俄国革命以后回国，住在莫斯科郊外彼得罗夫村，在供应十分困难、参考资料缺乏的条件下，勤勤恳恳地写他感到迫切需要的伦理学。那时他已又老又病，第一卷还没有写完，第二卷才开了个头，就离开了人世。本书还是他的朋友替他整理出版的。然而我们知道，本书作者平日就注意道德问题，《伦理学》的第一部是伦理学的起源和发展；第二部——也是最重要的部分，是道德规范和它的目标。道德不是一门学问，它是做人的道理，是整个社会的支柱。本书作者认为，道德的基础是社会本能发展起来的，构成道德的三个要素，也是三个阶段：第一是休戚相关、互相帮助，这是社会本能；第二是正义和公道，这是人与人相处的准则；第三是自我牺牲、自我奉献，这就是道德。

我也是这样看法。我平时喜欢引用法国哲学家居友的话，我们每个人有更多的同情、更多的爱，比维持我们生存需要的多得多，我们应该把它分散给别人，这就是生命开花。

(大意)所以道德规范的最高目标就是奉献自己。一个人要想长久活下去,只有把生命奉献给社会,奉献给人民。道德不只是利他的,也是利己的;奉献不仅是为别人,也是为自己,生命的意义就在于奉献。我们每个人都需要生命开花,每棵树都需要雨露滋润,离开了社会,我们都会枯死。有了道德,人生才会开花。

这次将它编入全集时,老友成时又认真地代我校订了一遍,我在这里感谢他。

巴　　金　九六年二月二十三日

告别读者

《译文全集》编好，十篇《代跋》交卷，我真的应该告别了，何况我疾病缠身，工作能力已经丧失。我常说自己不是一个文学家，我写作、我翻译外国文学作品，并非我有才华，也不是我精通外文，只是我有感情，对我的国家和人民，我有无限的爱，为了表达这种感情，我才拿起笔。

最近，我常常半夜醒来，想起几十年来给我厚爱的读者，就无法再睡下去。我欠读者的债太多了！我的作品还不清我的欠债。病夺走了我的笔，我还有一颗心，它还在燃烧，它要永远燃烧。我把它奉献给读者。

巴　金　九六年七月二十三日

译文全集篇目索引

本索引据《译文全集》所收篇目首字笔划顺序排列。其中有圈的数字为卷次，卷次后的数字为各该卷的页码。

译文全集篇目索引

一　画

二　画

三　画

四　画

五　画

六　画

七　画

八　画

九　画

十　画

十一画

十二画

十三画

十四画

十六画以上

其 他

［Ｇｅｎｅｒａｌ　Ｉｎｆｏｒｍａｔｉｏｎ］
书名＝巴金译文全集　第十卷
作者＝［俄］克鲁泡特金著　巴金译
页数＝５３０
ＳＳ号＝１０４４７９９９
出版日期＝１９９７年０６月第１版